الهداية الى فرائض القلوب

كتاب

الهداية الى فرائض القلوب

تاليف

الواعظ الديّان بَحْيَى بن يوسف بن باقودا

الاندلسى

اعتنى بطبعه

على اصل النسخ الخطّيّة الموجوده فى اوكسفورد وباريز وپترسبورج

وزاد عليه مُقدّمات وتمهيدات ومَباحث عن متن الكتاب

ومصادره وترجمته العبرانية ومسائل تاريخية ولغوية

ابراهيم سالم بن بنيامين يهودا

دكتور فى العلوم الفلسفية واستاذ للّغات الشرقية فى برلين

طُبع اول مرّة

بالمطبعة البريلية فى لَيْدن

١٩٠٧—١٩١٣

فهرست كتاب الهداية الى فرائض القلوب

صحيفه

صحيفة

صحيفة

صحيفة

مقدّمة

كتاب الهداية الى فرائض القلوب [*]

قال المؤلّف تبارك الله الٰه اسرائيل الحقيق بمعنى الواحد الحق الازلى الوجود الدائم الجود الذى ابدع الموجودات للدلالة على وحدانيته واخترع[1] المخلوقات للشهادة على قدرته[2] وابتدأ المحدثات للتنبيه على حكمته وعموم نعمته كقول الولى[3] عليه السلام [a] דור לדור ישבח מעשיך וגבורתיך יגידו وقال יודוך יהוה כל מעשיך וחסידיך יברכוכה وقال כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו: להודיע לבני האדם גבורתיו וכבוד הדר מלכותו [a] ومن اشرف نعمة انعم بها على الناطقين بعد ايجاده لهم على صفاتٍ

a—a) Ps. 145, 4, 10, ff.

---

*) P. hat hier noch den Zusatz والتنبيه الى لوازم الضمائر vgl. hierüber Proleg. p. 39.

1) O. ואבתדע wahrscheinlich aus ואכתרע entstanden. 2) P. نافذ قدرته. 3) Pl. أولياء bezeichnet einen heiligen Mann, der zu den Auserwählten Gottes gezählt wird. Dieser muhammedanische Ausdruck wird in der jüdisch-arabischen Litteratur für die proph. und nicht prophetischen Schriftsteller der Bibel, namentlich die Hagiographen verwendet. Für Eccl. u. Pr. wird auch gerne الحكيم gesagt. Unter الكتاب versteht man die Bibel schlechthin. In manchen Hss. herrscht jedoch eine grosse Willkür in der Anwendung dieser Ausdrücke, was aber nur auf Rechnung der oft sehr unwissenden Abschreiber zu setzen ist.

يتمّ بها تمييزهم ويكمل فهمهم فالعلم الذى هو حياة لقلوبهم وسراج لعقولهم والهادى لهم الى رضاء الله جلّ وعزّ والعاصم لهم من سخطه فى الدنيا والآخرة كقول الولىّ כי יהוה יתן חכמה מפיו דעת ותבונה a) وقال אליהוא: אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם b) وقال الولى יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה c) وقال אני יהוה אלהיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך d)

والعلم ينقسم ثلاثةَ اقسام القسم الاول العلم الطبيعى وهو علم طبائع الاجسام واعراضها والقسم الثانى العلم الرياضى وهو علم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم[1]) وعلم تأليف[2]) اللحون وهو[2]) الموسيقى والقسم الثالث العلم الالٰهى وهو العلم بالله عزّ وجلّ والعلم بكتبه وسائر المعقولات كالنفس والعقل والاشخاص الروحانية وجميع اقسام العلم[3]) على اختلاف معانيها ابواب فتحها الله عز وجل للناطقين لادراك الدين والدنيا بها الّا ان بعض العلوم اخصّ بالدين وبعضها اخصّ بمنافع الدنيا واما التى هى اخصّ بمنافع الدنيا فالعلم الأَدْنَى وهو علم طبائع الاجسام واعراضها والعلم الأَوْسَط وهو العلم الرياضى فان هذين العلمين دالّان على جملة اسرار هذا العالَم ومنافعه ومصالحنا فيه ومرشدان الى ضروب الصناعات وصنوف التَحَيُّل فى اسباب ضروريات الاجسام وفضول المكاسب الدنيائيّة[4]) واما العلم الخاصّ[5]) بمنافع الدين فالعلم الأَعْلَى[6]) وهو العلم الالٰهى فان طلبه لإدْرَاك الدين[7]) به لازم علينا واما طلبه لادراك[7])

a) Pr. 2, 6. b) Hi. 32, 8. c) Dan. 2, 21. d) Jes 48, 17.

---

1) P. אלנג̇ם. 2—2) Fehlt in P. 3) O. العلم بالله. 4) P. אלדניאניה Auch الدنيائية ist nicht klassisch; es müsste الدنيوية oder الدنياوية heissen. 5) P. الأخصّ. 6) O. אלעאלי. 7—7) Fehlt in O.

منافع [1]) الدنيا به [1]) فمحظور [2]) علينا لقول اوائلنا عم [3]) תניא *a*) לאהבה את יהוה אלהיך לשמע בקולו ולדבקה בו *b*) שלא יאמר אדם אקרא כדי שיקראוני חכם אשנה כדי שיקראוני רבי אשנה כדי שאהיה זקן ואשב בישיבה אלא למד מאהבה וסוף הכבוד לבוא وقالوا עשה דברים לשם פועלם ודבר בהם לשמם ואל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחתוך בהם *a*) وقالوا אשרי איש ירא את יהוה במצותיו חפץ מאד *c*) אמר ר' אלעזר במצותיו ולא בשכר מצותיו כדתנן אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם *d*)

واما الابواب التى فتحها الله تع الى علم دينه وشريعته فثلاثة احدها العقول السليمة من الآفات والباب الثانى كتاب الله الصادق المُوحَى به الى الرسول عم [4]) والباب الثالث الآثار المنقولة على أَلْسِنَةِ اوائلنا عن الانبياء عم وقد تقدّم بشرحها רבנו סעדיה نضّر الله وجهه [5]) بما فيه كفاية [5]) واما علم الدين فينقسم قسمين احدهما العلم بفرائض الجوارح وهو العلم الظاهر والثانى العلم بفرائض القلوب وهى الضمائر وهو العلم الباطن واما فرائض الجوارح فتنقسم قسمين احدهما فرائض يوجبها العقل ولو لم يأتِ بوجوبها الكتاب والقسم الثانى فرائض سمعيّة لا يوجبها العقل

a—a) Tractat Nedarim 62a, 26 ff. *b*) Deut. 30, 20. *c*) Ps. 112, 1. *d*) Aboda Zara 19a, 12 ff.

1—1) Fehlt in O. 2) P. פמחדור verschrieben aus פמחדור für פמחטור = פמחצור. Oft findet man in magribinischen Hss. ד für ص resp. ظ. 3) Nach dem hebr. קדמונינו ז"ל, bezeichnet in der Regel die nachbiblischen Lehrer des Judentums. Für اوائل setzen manche Abschreiber اولياء vgl. aber oben p. ٣ A. 3. 4) Bemerkenswert ist eine bei T. angeführte Var. והשני מה שהוא מוחש. 5—5) Fehlt in P.

ولا ينفينا كتحريم اكل בשר בחלב ولباس שעטנז وزراعة כלאים وكثير مثل ذلك ممّا خفى عنّا عِلَلُ تحريمها وعلّة لزوم ما لزمنا منها واما فرائض القلوب فجملة اصولها عقلية[1] على ما سأشرحه[2] بحول الله تعـ وجملة[3] الفرائض تنقسم الى امر ونهى ولا حاجة بنا الى بيان ذلك فى فرائض[3] الجوارح لِشُهْرتها ووضوحها[4] لكنّى اذكر من اوامر فرائض القلوب ونواهيها ما حضرنى لتكون مثالاً[5] لما لم اذكر منها وبالله عونى

واما الاوامر[6] من فرائض القلوب فمنها وجوب اعتقادنا ان للعالَم خالق ابتدأه لا من شىء ثم اخلاص التوحيد له وانه ليس كمثله شىء ثم التزامنا طاعته بقلوبنا ثم الاستدلال عليه بطريق الاعتبار بالمخلوقات[7] ثم التوكّل عليه ثم التواضع والخشوع بين يديه ثم التزام الخوف منه والمراقبة له والحياء من اطّلاعه على ظاهرنا وضمائرنا ثم التشوّق الى رضاه والاخلاص فى[8] العمل لوجهه ثم المحبّة فى ذَوِى محبّته تقرّبًا اليه والبغضة فى باغضيه[9] وما اشبه ذلك مما لا ظهور له على الجوارح واما نواهى فرائض القلوب فمنها ضدّ جميع ما ذكرناه ومنها الحسد والحقد والانتقام لذوى شريعتنا[10] كما قال الكتاب לא תקם ולא תטר את בני עמך a) ومنها استعمال الفكرة والخطر[11] فى معاصى الله والتشوّق اليها والعزم على تنفيذها وما ماثل[12] ذلك مما ينطوى عليه ضمير الانسن

a) Lev. 19, 18.

---

1) P. اصلية عقلية. 2) O اشرحها. 3—3) Ist von O. am Rande nachgetragen, der Rand ist aber stark beschädigt. P. hat امر ونهى statt اوامر ونواهى. 4) Fehlt in P. 5) P. دليلا على ما.

6) P. أوامر. 7) O. بالخليقة An dieser Stelle beginnt Ms. A = Firk. II. n⁰. 1498. 8) O. من. 9) O. باغضى طاعته. 10) O. לדוי אלשר שריעתנא offenbar ist aber אלשר nur dittographiert. P. A. haben dafür على الظلم. 11) P. A. ومنها الافكار السوء واستعمال الخاطر. 12) P. A. شاكل.

ولا يطّلع عليه غير الخالق تعالى كما قال אני יהוה חקר לב בחן כליות *a*)
وقال נר יהוה נשמת אדם חפש כל חדרי בטן *b*)

ولما كان علم فرائض الدين على ضربين احدهما ظاهر والآخر باطن تصفّحت كتب مَنْ تقدّم [1]) مِنْ اوائلنا بعد اهل התלמוד الذين صنّفوا فى امور الشرائع [2]) تآليف كثيرة لأَقِف منها على العلم الباطن فألفَيْتُ جميع ما قصدوا [3]) شرحه وبيانه لم يَخْلُ من احد ثلاثة اغراض [4]) احدها شرح نصوص كتاب الله عز وجل وكتب الانبياء عم [5]) وذلك على احد وجهين إمّا شرح لفظها ومعناها مثل شروح [6]) ר׳ סעדיה رضى الله عنه لاكثر الكتب العبرانية وإمّا شرح معانى لغتها [7]) ومجازاتها وتصاريفها وانحائها وضبط الفاظها [8]) مثل [9]) كتب ابن جناح نضر الله وجهه بما فيه كفاية وكتب اصحاب המסורת ومَنْ جرى مجراهم [9]) والضرب الثانى مختصر عيون الشرائع إمّا كلها مثل كتاب [10]) ר׳ חפץ בן יצליח [11]) واما ما يلزمنا منها فى هذا الزمان مثل הלכות פסוקות והלכות גדולות وما ماثلها واما [12]) جزء من اجزائها مثل كتب سائر הגאונים فى השאלות והתשובות فى فرائض الاجسام وعقد الاحكام [12]) والضرب الثالث تقرير معانى الشريعة فى النفس بطريق الاستدلال والردّ على من خالفنا [13]) مثل

a) Jer. 17, 10. *b*) Pr. 20, 27.

---

1) P. A. سلف. 2) O. امور الطاعة فى الشرائع P. A امور الشريعة. 3) P. تقدّم. 4) P. اسباب. 5) P. شرح كتب الله وانبياءه واولياءه. 6) P. A. תפאסר magribinisch für تفاسير. 7) A. لفظها. 8) P. الفاظ كتابنا. 9—9 Fehlt in O. 10) P. كتب. 11) P. فى الشرائع واما اكثرها مثل. 12—12) Fehlt in O. 13) So O. u. A; Tibbon (= T.) spricht nicht dagegen. P. hat على كتب الكفّار.

كتاب الامانات والاعتقادات وكتاب [1] اصول الدين [1] وكتاب המקנה وما جرى مجراها فبحثت عنها فلَمْ [2] اجد فيها [3] كتابًا مخصوصا بالعلم الباطن فرايت هذا [4] العلم اعنى [4] علم فرائض القلوب مُهْمَلًا غير مضبوط فى كتاب يحوى اصوله وسُدًى [5] غير مزموم فى تليف يحيط [6] بفصوله فطال عجبى فى ذلك وقلت فى نفسى لعلّ هذا الصنف من الشرائع [7] غير لازم لنا لزوم فرض بل وجوبه من جهة الادب والحضّ على السبيل الانهج والطريق الارشد وحسبه حسب النوافل التى لا نطالَب بتضييعها ولانعاقَب على اغفالها [8] ولذلك اهمل الاوائل تقييده فبحثت عن فرائض القلوب من المعقول والمكتوب والمنقول هل تلزمنا [9] لزوم فرض أَمْ لا فوجدتها قواعد [10] جميع الفرائض ومتى دخلها الفساد لم يصحّ لنا فرض من فرائض الجوارح اما من المعقول بأن قلت ان [11] قد صحّ لنا [11] ان الانسان مولَّف من نفس وجسد وكلاهما نِعَم الله قِبَلنا احدهما ظاهر والآخر باطن فيلزمنا [12] لله تعالى عنهما طاعة ظاهرة وباطنة فالظاهرة فرائض الجوارح كالصلاة والصوم [13] والصدقة وتعلُّم كتاب الله والنشر له وعمل סכה לולב וציצית ומזוזה ומעקה وما اشبه ذلك مما يتمّ عمله بحواسّ الانسان الظاهرة واما الطاعة [14] الباطنة فهى فرائض القلوب [15] مثل التوحيد لله [16] بالقلب والايمان به وبكتابه ولزوم طاعته والخوف منه [17] والمحبّة فيه والتواضع له والحياء منه والتوكل عليه والاستسلام اليه

1—1) Fehlt in P. 2) P. وما اشبه ذلك فلم. 3) P. فى شىء منها تليفا. 4—4) Fehlt in P. 5) Fehlt bis فطال in T. 6) P. פי דיואן יחוי בפצולה Hier ديوان für تاليف weil er vorhin تاليف für كتاب gesetzt hatte. יחוי wohl verschrieben aus יחוי. 7) P. الفرائض. 8) P. على اهمالنا اياها. 9) O. تلزم. 10) O. עואקד. 11—11) Fehlt in A. In O. fehlt nur أن. 12) P. فلزمتنا. 13) P. والصيام. 14) Fehlt in P. und A. 15) Hier beginnt Ms. F. = Firk. II n°. 1500. 16) O. توحيد الله. 17) P. + والزهد فى الدنيا.

والزهد فيما يكرهه واخلاص العمل لوجهه والاعتبار لنِعَمه وما اشبه ذلك ممّا يتمّ بالاعتقاد والضمير دون آلات الجسد الظاهرة منه فعلمت علمًا يقينا ان فرائض الجوارح لا تتم لنا الّا باختيار قلوبنا[1] لعملها وقلق نفوسنا لفعلها فان توهّمنا ان قلوبنا غير مفروض عليها الاختيار لطاعة الله[1a]) سقط عن جوارحنا لوازم فرائضها[2]) اذ لا يتم لها[3]) عمل دون اختيار نفوسنا لذلك فلما صحّ تكليف الخالق تعالى جوارحنا[4]) القيامَ بفرائضه لم يَجُزْ ان يُهمل قلوبنا ونفوسنا التى هى اشرف اجزائنا[5]) دون تكليفها ما فى طاقتها من التعبُّد له اذ بها تمام الطاعة وكمال العبادة فوجب[6]) لذلك تكليفنا[7]) فرائض ظاهرة وفرائض باطنة لتكون الطاعة تامّة كاملة عامّة شاملة لظاهرنا وباطننا لخالقنا جل وعز فلما صحّ لى[8]) وجوبها بطريق العقل قلت لعل كتاب الله عارٍ من هذا المعنى ولذلك أُهمل تضمينه فى تاليف يرشدنا اليه ويدلّنا عليه فطلبت آثاره فى كتاب الله فالفيته مردَّدًا فيه كثيرا من ذلك قوله ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך *a*) وقال לאהבה את יהוה אלהיך לשמע בקולו ולדבקה בו *b*) وقوله לאהבה את יהוה אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם *c*) وقوله אחרי יהוה אלהיכם תלכו ואותו תיראו *d*) وقوله ואהבת לרעך כמוך *e*) وقوله ועתה ישראל מה יהוה אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את יהוה אלהיך *f*) وقوله ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים *g*) والخوف والمحبة فمن فرائض القلوب وقال فى النواهى من فرائض القلوب[9]) לא תחמד אשת רעך

a) Dt. 6, 5 f. *b*) 30, 20. *c*) 11, 13. *d*) 13, 5. *e*) Lev. 19, 18. *f*) Dt. 10, 12. *g*) 10, 19.

---

1) T. + וחפץ הנפש. 1a) T. + ולחפוץ בה. 2) O. u. F. فرائضنا. 3) F. لنا. 4) P. u. A. على جوارحنا. 5) P. نفوسنا. 6) P. فيجب. 7) P. تكليفها. 8) P. لنا. 9) O. نواهيها.

ולא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמורו וכל אשר לו: (a) לא תקום ולא תטור את בני עמך: (b) לא תשנא את אחיך בלבבך: (c) ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם: (d) לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך (e) وكثير مثل ذلك ثم ردّ جميع الطاعة الى القلب واللسان في قوله כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום··· לא בשמים היא··· ולא מעבר לים··· כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו (f) وأما كتب سائر الانبياء فمُحْتَفِلَة به ومُرَدَّد فيها لم اتكلّف احضاره لكثرته وشهرته فلما صحّ[1] لي لزوم فرائض القلوب من كتاب الله كما صحّ من جهة المعقول بحثت عنه من جهة آثار نقل اوائلنا عم فوجدتها أَوْضَح وأَبْيَن[2] في كلامهم اكثر منه في المكتوب والمعقول بعضه مُجْمَلًا[3] مثل قولهم רחמנא לבא בעי (g) وقولهم לבא ועינא תרי סרסורי דחטאה נינהו (h) وبعضه مفصّلا[4] في מסכת אבות يطول ذكره ووجدنا كثيرا منه في[5] اوصاف سيرهم المنقولة عنه[6] مُسَائلتهم[7] במה הארכת ימים (i) ورأيت من جهة كتاب الله ايضا في מכה נפש בשגגה (k) انه لا يلزمه قتل وان مَن اتى ساهيًا شيئًا من מצות לא תעשה التي يلزمنا عليها احد ארבע מיתות او כרת لا يلزمه عنها الّا חטאת او אשם فقط فدلّنا

a) Dt. 5, 18 f. *b*) Lev. 19, 18. *c*) 19, 17. *d*) Num. 15, 39. *e*) Lev. 15, 7. *f*) Dt. 30, 11 ff. *g*) Sanhedrin 106ᵇ 10. v. u. *h*) Jerus. Berach. 1. *i*) Meg. 27ᵇ, 8 ff. v. u. *k*) Num. 35, 11, 15.

---

1) O. حصل. 2) Fehlt in O. u. T. 3) F. وبعضه مفصّلا فالمجمل. 4) So auch F. ein Beweis dafür, dass die La. 3. vom Abschreiber herrührt. Sonst müsste es hier والمفصّل heissen. 5) P. F. A. وتجده كثيرا في. 6) O. والمنقول عنهم عنه. 7) O. מסאילהם P. F. A. מסאולתהם.

ذلك[1] ان المعتمد عليه فى وجوب العقوبة هو اشتراك القلب والجسم فى العمل اما القلب فبالقصد واما الجسم فبحركته للعمل وكذلك القول فى من ياتى بحَسَنة من غير[2] قصد وجه الله فيها[3] انه غير مُثاب عنها فاذا كان قطب العمل وعماده[4] مَبْنِيًّا على مقصد القلوب والضمائر وجب ان يكون علم فرائض القلوب اسبق واقدم بالطبع لعلم[5] فرائض الجوارح[6]

فلما صحّ لى وجوب العلم الباطن من المعقول والمكتوب والمنقول قلت لعلّ هذا الصنف من الفَرْض غير[7] لازم لنا[8] فى كل زمان وفى كل مكان مثل השְׁמִטָּה והיובל وشرائع القرابين التى لا تلزمنا[9] فى كل زمان وكل مكان فلما تصفّحتُها رايتها لازمة لنا دائما طول مُدّتنا[10] لا فترة فيها ولا عذر لنا عنها مثل التزام توحيد الله بالقلب والتزام الطاعة له بالضمير والخوف منه والمحبة[11] له والتشوّق الى عمل الفرائض اللازمة علينا كقول الولى عم אחלי יכונו דרכי לשמור חקיך *a* والتوكّل عليه والاستسلام اليه كما قال בטחו בו בכל עת *b*) ونَفْى الحسد والحقد[12]) من قلوبنا والزهد فى فضول الدنيا الشاغلة عن الطاعة لله عز وجل فان جميع ذلك يلزمنا فى كل زمان وفى كل مكان وجوبا دائما متواترا مع الساعات والدقائق وعلى كل حال[13]) مُدّةَ ثبات عقولنا وتواتُر انفاسنا[14]) والمثال لذلك عبد الزمه مولاه ضربين من العمل احدهما داخل[15])

a) Ps. 119, 5. *b*) 62, 9.

---

1) P. F. فعلمت ان. 2) P. A. وكذلك من اتى حسنة بغير كان غير مشكور. F. حسنة وقصد فيها غير وجه. 3) P. F. A. هو القصد من القلب والضمير وجب. F. عليها ولا مثاب. 4) P. F. A. ... 5) P. F. A. من علم. 6) F. الاجسام. 7) P. ما هو. 8) A. علينا. 9) P. ילזמנא F. القرابين الغير لازم لنا. 10) O. حياتنا. 11) O. بالقلب وبالضمير والطاعه له والمحبّة. 12) O. والبغى. 13) F. مع ثبات P. nur من الاحوال مع ثبات. 14) P. F. انفُسنا. 15 P. فى داخل.

منزله فى بيته والثانى خارج منزله [1]) مثل فلاحة الارض والنظر فيه فى اوقات معلومة وضياع محدودة [2]) فاذا جاز اوان ذلك [3]) او تعذّر عليه العمل [4]) فى الارض [4]) سقط عنه فرض العمل خارج منزله واما العمل الذى لزمه [5]) فى منزله [1]) فليس يسقط عنه طولَ مدّة [6]) سُكناه فيه وعبوديّته لمولاه اذا لا يمنعه عنه [7]) مانع ولا يشغله عنه شاغل وفرض [8]) العمل له لازم اذا خلا بنفسه دائما وكذلك فرائض القلوب يا أخى علينا لازمة لا عُذْرَ لنا فيها ولا شاغل عنها الّا حبّ الدنيا والجهل بالله جل وعز كقوله והיה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם ואת פעל יהוה לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו: a) فقلت لعل هذا الصنف من الفروض لا يتفرّع الى لوازم كثير عددها ولذلك أُختُصِر شرحها وأُهمِل تقييدها فى كتاب يخصّها فلما اخذتُ فى تعديدها وتفصيلها [9]) وجدْتُها كثيرة جدا عند تفريعها حتى توهّمت ان قول المولى عمّ לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד b) اراد [10]) به فرائض القلوب اذ فرائض الجوارح محصورة العدد نحو תרי״ג شريعة واما [10]) فرائض القلوب فكثيرة جدّا لا [11]) تتناهى فروعُها فقلت لعلّه من البيان والوضوح ولزوم الناس عليها [12]) بحيث لا تدعو [12]) الضرورة الى ضبطها فتاملت سِيَر الناس فى اكثر الاعصار الموصوفة فى

a) Jes. 5, 12. *b*) Ps. 119, 96.

---

1) P. A. بيته. 2) P. F. A. مثل الحرث والزراعة فى اوقات معلومة وارض محدودة T. hat statt ضياع wohl כאחאת gehabt und כאעאת gelesen. 3) P. F. A. عمل الارض. 4—4) Fehlt in O. 5) O. مولاه. 6) Fehlt in P. 7) O. لم يمنع منه مانع ولا يشغل. 8) O. A. فغرض. 9) P. F. A. ותתצילהא. 10—10) P. A. انما اشار الى فرائض القلوب اذ فرائض الاجسام نحو תרי״ג מצוות واما. 11) F. يكد. 12—12) F. فى غاية علم غلم تدعُ P. hat עלם הדענא offenbar ist غلم ausgefallen und הדענא verschrieben aus הדעוא mit الف الوقاية, das sehr oft, namentlich in magribinischen Hss. vorkommt.

الكتب فوجدتها [1]) بعيدة من هذا الصنف من الفرائض غير الخواصّ منهم على ما نُقل الينا عنهم واما العوامّ فما احوجهم الى التنبيه عليها والارشاد اليها ولاسيّما عوام اهل زماننا هذا [2]) الذين اهملوا العلم والعمل لاكثر فرائض الجوارح فضلًا عن فرائض القلوب ومن كانت له منهم همّة الى النظر فى علم الشريعة انما يقصد منه الى ما يتسمّى به عند العامّة باسم العِلْم ويتنفّق عند من يتشبّه بالخاصّة [3]) بالمعرفة فيميل من علم كتاب الشريعة الى ما لا يكسبه فضيلة ولا يستنقى بها من رذيلة [4]) فى نفسه ولو جهله لم يُطالَب عنه واغفل [5]) النظر فى اصول دينه واقطاب شريعته التى لا يَسَعه جهلها وغفلتها ولا يصحّ منه فرض دون علمها وعملها مثل التحقق بالتوحيد هل يلزمنا النظر فيه بعقولنا ام [6]) تقوم عنّا الحُجّة اذا تحقّقناه من جهة التقليد فنقول ربّنا واحد كما تقول العامّة بغير دليل وبرهان وهل يلزمنا البحث عن معنى الواحد الحقيقى والواحد [7]) المجازى فينفصل عندنا هذا المعنى من سائر الآحاد المرجودين [8]) ام لا وهذا مما لا يَسَع المؤمن جهله وعليه حثّ الكتاب بقوله וידעת היום והשבות אל לבבך כי יהוה הוא האלהים *a*) وكذلك سائر [9]) فرائض القلوب التى تقدّم ذكرنا لها وما نستأنف شرحه منها التى لا يتمّ ايمان المؤمن دون علمها وعملها وهو العلم الباطن الذى هو نور القلوب وضياء النفوس واليه اشار الولى بقوله הן אמת חפצת בטחות ובסתם

a) Dt. 4, 39.

---

1) P. F. فى كل عصر فرأيتها. 2) P. A. הזאן. 3) O. باسم الخاصة. 4) O. رذالة ist auch in seiner vulgären Bedeutung kein richtiger gegensatz zu فضيلة. Man gebraucht es in der Regel im Sinne von Blamage, öffentliche Insultation aber auch für Gemeinheit, Niederträchtigkeit. 5) Am Rande O. ist noch eine La. ارفض verzeichnet. 6) P. او. 7) O. والمجازى. 8) Müsste wohl الموجودات heissen. 9) Fehlt in P.

חכמה תודיעני a) وقيل عن بعض العلماء انه كان يجلس للناس الى نصف النهار فاذا خلا باصحابه[1]) قال هاتوا النور الباطن يريد علم فرائض القلوب وسئل بعض العلماء عن مسئلة شاذّة من احكام[2]) الطلاق فجاوب سائله ايها السائل عما لا يضرّه جهله هل احكمت من علم فرضك جميع ما لم يسعك جهله ولا يجوز لك اغفاله حتى تفرغت الى اطراف النظر فى شواذّ المسائل ومشكلاتها التى لا تكتسب بعلمها فضيلة فى دينك وايمانك ولا تستصلح بها رذيلة من اخلاق نفسك واما انا فاقسم انى التزمت النظر فيما يخصّنى فى نفسى من فرائض دينى منذ[3]) خمسة وثلاثين عاما[4]) وفى علمك اجتهادى وتمكُّن الكتب منى ولم افرغ[5]) بعد الى ما تفرغت السؤال عنه وطوّل فى ذلك بتوبيخ شديد وتقريع بالغ[6]) وقال آخر تعلمتُ تصحيح العمل خمسة وعشرين عاما وقال آخر من العلم ما هو مدفون فى صدور العلماء كالشىء المكنوز[7]) المستور فاذا أُخْفِىَ لم يدركه احد واذا اظهروه[8]) لم يخف عن[9]) احد صدقهم فيه وهذا نظير قول الحكيم מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונה ידלנה b) يريد ان العلم مركوز[10]) ومكنون فى غريزة كل انسان وفى قوة تمييزه[11]) كالماء المخفىّ فى عمق الارض والفَهِم العاقل[12]) يروم البحث عما فى قوّته وفى باطنه[13]) من العلم[14]) حتى يكشف عنه ويُظهره ويستنقيه من نفسه كما يبحث

a) Ps. 51, 8. *b*) Pr. 20, 5.

---

1) T. באברין verschrieben aus בחברין. 2) P. A. F. امور aber احكام passt hier besser. 3) P. A. F. اليوم vulgär. 4) A. سنة. 5) A. اتفرّغ. 6) P. A. F. بالغ aber وكيد ist unserem Autor geläufiger. 7) P. A. F. אלמכנון wäre kein Fehler, scheint aber aus אלמכנוז verschrieben zu sein. 8) O. אשהר vielleicht aus אֹשְׁהֵר. 9) O. على. 10) P. F. مكنوز. 11) P. A. F. نفسه. 12) A. F. فالعاقل P. فاللبيب العاقل. 13) P. A. F. fehlt. 14) P. A. العلم الباطن.

عن الماء الذى فى عمق الارض ولقد سالت بعض من يدّعى علم الشريعة عن بعض ما ذكرت لك من العلم الباطن فقال ان التقليد يَسُدُّ مَسَدَّ النظر فى ما اشبه هذا فقلت له انما يصحّ ما ذكرتَ لمن ضعف عن النظر لقلّة تمييزه وبُعد فهمه مثل النساء والصبيان وضُعفاء[1]) العقول من الرجال واما مَن كان[2]) فى قوة عقله وتمييزه الوقوفُ على صِحّة ما نُقِلَ اليه واقعده عن النظر فيه بعقله[2]) الكسلُ والتهاوُنُ بامر الله وشريعته فهو مطلوب عن ذلك ومَلُوم على غفلته عنه ومثال ذلك عبد الزمه الملك قبض مال من رعيّته وامره بنقده ووزنه واختزانه[3]) وكان بصيرا بما كلّفه وحاذقا بما الزمه من النقد والوزن فلطّفوا به الرعيّة[4]) حتى انس اليهم واحضروه المال وزعموا انه تامّ العدد صحيح الوزن مُنتقد فانس الى قولهم وقلّدهم امر المال وكسل عن الوقوف على صحة دعاويهم وتهاون بامر الملك فاتّصل ذلك بالملك فلما احضر المال بين يديه سأله عن صحة وزنه وكميّة عدده وانتقاده فحار فى جوابه عن ذلك واستوجب العقاب[5]) عنده وان كان[6]) المال على ما زعم القوم[7]) لاستخفافه بأمر[8]) مولاه وركونه الى دعوى يمكنه الوقوف على صحتها ولو كان جاهلا بالنقد[9]) والوزن لم يستوجب العقاب على ما قلّد الرعية فى دعواهم من صحة وزن المال

---

1) P. צְעפי für צְעפא ضعفاء nicht für ضَعْفَى. 2—2) Fehlt in F. 3) T. las ואנתקאדה “es nach seinem reellen Wert auf dem Geldmarkte prüfen”. Hierfür gebraucht er ein Transitivum zu עובר לסוחר Gen. 23, 16. im Worte וירוצם bezw. מְרוּצָה im Sinne von “den Kurs bestimmen”. Prof. Goldziher macht mich auf Sanhedrin 68[a], 32 aufmerksam. 4) P. A. F. fehlt. 5) P. A. F. العقوبة. 6) P. A. F. وعلى ان يكون. 7) P. A. F. hier noch den Zusatz من التصحيح والكمال والجودة, was schwerlich als echt angesehen werden kann. 8) O. أمر. 9) P. A. F. بتمييز الجيد والردىء من المال لما سأله عن ذلك ولا استوجب العقاب عند تقليد الرعية فى دعواهم ان المال تام العدد كامل الوزن منتقد من الردى.

ونقده وانت يا اخى لو كان الامر المطلوب تصحيحه بطريق العقل منك متعذّرا عن الادراك مثل علل الشرائع السمعية[1]) لقام عُذرك وظهرت حُجَّتُك فى التوانى عن البحث له[1]) وكذلك ايضا لو كنت من ضُعْف[2]) العقل وقلّة التمييز بحيث ينبو فهمك ويقصر علمك عن ادراكه لم تُطالَب[3]) بتضييعك[4]) له فكان وُسعك فيه وُسع النساء والصبيان الذين يحملونه تقليدا واما اذا كنت ذا فهم وعقل يمكنك بهما ادراك صحة ما نقلت الآثار اليك عن الانبياء عم من اصول الدين واقطاب الاعمال فانت مأمور باستعمالها[5]) ليصحّ ذلك عندك بطريق النقل وطريق العقل وان غفلت كنت فى منزلة المقصِّر فيما يلزمه لله جل وعز ويتبيّن[6]) ذلك من وجهين احدهما قول الكتاب כי יפלא ממך דבר למשפט ··· ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך a) اذا تأمّلت ما يتضمّن الفسوق الاول من معانى الاحكام تجدها مسائل تحتاج الى تفصيل وتحديد بطريق النقل لا بطريق الاستدلال العقلى[7]) ألَا ترى انه لم يذكر فى جملتها معنى من المعانى التى تدرك بالعقل فانه لم يقل اذا شككت فى امر التوحيد كيف هو وفى اسماء الخالق وصفاته وفى اصل من اصول الدين مثل التزام الطاعة لله والتوكل عليه والتواضع لديه والاخلاص فى العمل لوجهه[8]) وتصحيح الحسنات من آفات الفساد وضروب التوبة من المعاصى والخوف لله والمحبة فيه والحياء منه ومحاسبة[9]) النفس لوجهه[9]) وما اشبه

a) Dt. 17, 8.

1—1) P. A. F. لكنت معذورا فى التوانى عن بحثه وظهر عذرك وقمت لك الحجة عنه. 2) P. F. צֹעְפִי also ضعفىء (vgl. ١٥, N. 1), aber Infinitiv entspricht dem darauf folgenden قلّة besser. 3) O. P. A. תטלב. 4) A. בתציֿעך. 5) P. F. باستعمالهما. 6) P. A. F. ويستبين. 7) P. A. F. بطريق العقل. 8) P. A. F لذاته aber unser Autor gebraucht لوجهه für לשם שמים. 9--9) P. A. F. والمحاسبة للنفس.

ذلك مما يُدْرَك بالتمييز والعقل فقلِّدْ شيوخ حمَلَة الدين فيها واستنِدْ[1]) الى آثار نقلهم لها فقط وانما قال ارَجْعْ الى فهمك واستعمِلْ عقلك فى ما اشبه هذا بعد وقوفك عليها من جهة النقل العامّ لجملة شرائع الدين واصوله وفصوله[2]) وابَحثْ عنها بعقلك وفهمك وحسن قياسك حتى يصحّ لك الصحيح ويبطل الباطل كقول الرسول عَمَ וידעת היום והשבת אל לבבך כי יהוה האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד[a]) وكذلك القول فى كل[3]) ما يدرك بالعقل صحّته على ما علمت من قول اوائلنا عَم כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא[b]) لان علم معنى التوحيد لله تَعَ فرع[4]) من جملة المعقولات فما لزمه لزم الجملة والوجه الثانى قول الكتاب הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם יהוה בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע[c]) اراد بقوله הלא ידעת علمَ الاستدلال وبقوله אם לא שמעת طريقَ[5]) النقل والتقليد ومثله قوله הלא תדעו הלא תשמעו הלא הגד מראש לכם[d]) قدّم علمَ الاستدلال على علم الخبر والنقل ومثله قول الرسول ايضا הליהוה תגמלו זאת עם נבל ולא חכם: זכר ימות עולם בינו שנות דר ודר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך[e]) فيدلُّ ذلك على ما ذكرنا ان النقل وان[6]) كان اقدم بالطبع من طريق ضرورة المتعلمين وحاجتهم اليه اولا[6]) ليس[7]) من الحزم ان يقنَع به ويركُن اليه فقط من يمكنه علم صحته بطريق الاستدلال[7]) فان[8]) الواجب النظرُ فى ما يُدْرَك بطريق العقل والاستدلالُ عليه بالبرهان القياسى لمَن امكنه ذلك[8])

a) Dt. 4, 39. *b*) Jebamoth 7ᵃ, 21 f. *c*) Jes. 40, 28. *e*) Ibid. 40, 21. *d*) Dt. 32, 6f.

1) O. A. F. واسْنُدْ. 2) P. فروعه. 3) Fehlt in P. und T. ist aber hier unentbehrlich. 4) P. لكن التوحيد فرع. F. hat nicht علم معنى. A. nur معنى.. 5) P. A. F. اراد من طريق. 6—6) Fehlt in P. A F. 7—7) Fehlt in O. 8—8) Fehlt in P. A. F.

قال المؤلف فلما وقفت على وجوب فرائض القلوب ولزومها علينا مما ذكرنا ورايتها مُهْمَلَةً غير مُضَمَّنَةٍ [1]) في كتاب يخصّها وتبيّنت ما عليه اكثر اهل عصرنا من التقصير عن علمها فضلا [2]) عن عملها [2]) وامتثالها وكان من جميل صُنع الله جل وعز لي ولطفه بي [3]) تنبيهي على [4]) البحث عن العلم الباطن تصفّحتُ اثار السلف الصالح من اوائلنا والفيت فيما نُقل الينا عنهم ان عنايتهم بالفرائض اللازمة لهم في خاصّة انفسهم [5]) كانت أوكدَ واشدَّ منها في فروع الاحكام وشواذّ المسائل المشكلة [6]) وان اجتهادهم كان في جُمَل [7]) الاحكام وعُقد الحلال والحرام ثم كانوا يصرفون نظرهم وعنايتهم الى [8]) تصحيح اعمالهم وفرائض قلوبهم فكان متى ما [9]) وقعت مسئلة من فروع الاحكام وشواذّها نظروا فيها عند ذلك بقياسهم واستنبطوا حكمها من الاصول المحفوظة عندهم ولايَشْغَلون خواطرهم [10]) بالنظر فيها قبل ذلك تهاونا بالدنيا واسبابها فكانوا اذا دعتهم الضرورة الى تنفيذ الحكم فيها ان [11]) كان حكمها بيّنا واضحًا في اصولهم المنقولة عن الانبياء عم انفذوا الحُكْم فيها على حسب ذلك وان كانت المسئلة من الفروع التي يُسْتَنْبَطُ حكمُها من اصول نقلهم استعملوا رايَهم وقياسهم فيها فان اتّفق جميع رؤساء العلم في حكمها نَفَذَ عن امرهم وان اختلفت قياساتهم في حكمها أُخِذَ في ذلك برأي العدد الاكثر منهم وذلك لقولهم [11])

1) A. مُضمّنة. 2—2) Fehlt in O. 3) A. لي. 4) P. F. عن A. الى. 5) P. F. نفوسهم. 6) A. אלמשכבה (T. המסופקות) wohl aus אלמשכלה entstanden. 7) P. פי עלם גמיל A. עלם גמלה F. פי עמל אלאחכאם. O. גמלה das ה ist jedoch später hinzugefügt worden. 8) P. F. في. 9) P. F. اذا. 10) P. A. F. بالهم. 11—11) P. A. F. ان كانت بيّنة في جملة نقلهم انفذوا الحكم فيها وان كانت من الفروع المستنبطة حكمها من اصول نقلهم استعملوا الرأي فان اتّفق قياسهم على القطع في حكمها نفذ عن امرهم وان اختلفوا في استنباط حكمها من

عن الـסנהדרין: נשאלה שאלה לפניהם אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למנין: רבו המטהרים טהרו רבו המטמאין טמאו *a*) ومن اصولهم[1]) יחיד ורבים הלכה כרבים *b*) ثم اثبتوا في מסכת אבות آدابهم ودقائق اخلاقهم المأثورة عنهم[2]) كل واحد في زمانه ومكانه وذكر اهل الـתלמוד[3]) ايضا عن سلفهم الصالح ما يدلّ على[4]) ايجاز علمهم وعلى شدّة عنايتهم بتصحيح اعمالهم وذلك قولهم[4]) בשני דרב יהודה כליה תנויי בנזיקין הוו ואנן קא מתנינן טובא ואלו רב יהודה כד הוה שליף חד מסאניה הוה אתי מטרא ואנן אלו מענינן ואזלינן ומענינן ואתינן וליכא דמשגח בן אמרי ליה קמאי הוו מסרי נפשיהו על קדשת השם אנן לא מסרינן נפשין על קדשת השם *c*) وقالوا אמר רב הונא כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה שנאמר: וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת אלא בתורה ובגמילות חסדים *d*) فتبيّنت ان اصول الاعمال المُبْتَغَى بها وجه الله جل وعز موضوعة[5]) على خلوص[6]) القلوب وصفاء الضمائر ومتى فسدت النيّات لم يتقبّل الله الاعمال وان كثرت وتواترت كما قال الكتاب גם כי תרבו תפלה אינני שמע ידיכם דמים מלאו רחצו הזכו הסירו רע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע *e*) وقال כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו *f*) وقال תנה בני לבך ועיניך דרכי תצרנה *g*) وقال اوائلنا في ذلك אי יהבת לי לבך ועינך אנא ידע דאת דילי *h*) وقال

a) Sanhedrin 88b, 21 f. *b*) Berachoth 37a, 2 v. u. *c*) Taanith 24a f. *d*) Aboda Zara 17b, 18 f. *e*) Jes. 1, 15 f. *f*) Dt. 30, 14. *g*) Pr. 23, 26. *h*) Jerus. Berachoth 1.

اصول علمهم انفذوا الحكم على راى العدد الاكثر منهم لقولهم. Bemerkenswert ist das Fehlen von المنقولة عن الانبياء.

1) P. وقال kann nicht richtig sein; es müsste denn وقالوا gestanden haben. 2) P. A. F. التى كانت ماثورة. 3) O. אלגמרא Die Jemener sagen immer »Gemara" für »Talmud". 4—4) P. A. F. على ماذكرنا من ايجاز علمهم وتصحيح عملهم لقولهم. 5) F. موضوعها. 6) P. F. خلاص A. اخلاص.

الكتب ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם *a*) وقل במה אקדם יהוה אכף לאלהי מרום *b*) فكان الجوب הגיד לך אדם מה טוב ומה יי דרש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך *c*) وقل כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני יי וגו׳ *d*) وشرح معنى هذا الجوب بل يفتخر المفتخر[1]) بالفهم عنى والتمييز عن فضلى واحسانى بالاعتبار بالمخلوقين والاستدلال بافعالى على قدرتى وحكمتى وجميع ما جلبتُ من الפסוקים دلائل على تاكيد لزوم[2]) فرائض القلوب وآداب النفوس وينبغى أن تعلم أن القصد والمنفعة[2]) في فرائض القلوب هما[3]) موازنة الظاهر والباطن منا وتعادلهما في الطاعة لله جل وعز حتى تستوى[4]) شهادة القلب واللسان والجوارح بالعبودية لله ويُصَدِّق كل واحد منها صاحبَه ويشهد له بذلك ولايخالفه ولا يناقضه وهو الذى يسمّيه الكتاب תמים نحو قوله תמים תהיה עם יהוה אלהיך *e*) وقال תמים היה בדרותיו *f*) وقال הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו *g*) وقل אשכילה בדרך תמים מתי תבוא אלי אתהלך בתם לבבי בקרב ביתי *h*) وقل الكتاب في[5]) من خالف ظاهرُه باطنَه[5]) ולא היה לבבו שלם עם יהוה אלהיו *i*) وقال ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו *k*) ومن المعلوم[6]) أن كل من خالف بعضُه بعضًا وكذّب[7]) بعضُه بعضًا[7]) في قول او عمل فغير موثوق بصدقه ولا تأنس النفوس الى صحّته وكذلك اذا خالف ظاهرُنا باطنَنا واعتقادُنا

a) Num. 15, 39. *b*) Micha 6, 6. *c*) Ibid. 6, 8. *d*) Jer. 9, 23. *e*) Dt. 18, 13. *f*) Gen. 6, 9. *g*) Ps. 15, 2. *h*) Ps. 101, 2. *i*) IK. 11, 4. *k*) Ps. 78, 36.

---

1) A. F. יתפכּר אלמתפכּר. 2) P. F. على التاكيد في وجوب لزوم P. A. قصد المنفعة. 3) P. F. هى. 4) P. تستوى القلوب واللسان ويصدق. 5—5) P. في من كان على خلاف بعضه بعضًا F. على من كان خلاف ذلك. 6) P. المعروف. 7—7) Fehlt in P. u. F.

لقولنا وحركات جوارحنا لضميرنا لم تتمّ منا طاعة لبارينا جل وعز اذ ليس يتقبّل منا عبادة مغشوشة ولا طاعة مُزيّفة كقوله לא אוכל און ועצרה a) وقال כי אני יהוה אוהב משפט שונא גזל בעולָה b) وقال וכי תגישון עור לזבוח אין רע וכי תגישו פסח וחלֶה אין רע הקריבהו נא לפחתך הירצך c) وقال הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אולים d) ومن اجل ذلك تكون[1]) حسنة واحدة تعدل[1]) جملة حسنات حسب القصد والنيّة وكذلك السَيّئَة تعدل جملة سيّئات وقد[2]) تكون الفكرة فى الحسنة والتشوق الى عملها من العارف بالله وان لم يمكنه تنفيذ العمل لها تعدل حسنات[2]) كثيرة من غيره[3]) كما قال الله تعَ لדוד: יען אשר היה עם לבבך לבנות בית לשמי הטיבות כי היה עם לבבך e) وقال אז נדברו יראי יי איש אל רעהו ויקשב יי וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי יהוה ולחשבי שמו f) وقال اوائلنا فى شرح ולחשבי שמו: אפילו חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה g) فلما وقفت على تاكيد العقل والكتاب والنقل على فرائض القلوب اخذت فى رياضة نفسى عليها وحمّلتها الاحاطةَ بعلمها وعملها فكلما استكشفت منها عن معنى دلّنى على[4]) ما يليه وكذلك الذى يليه على ما يليه الى ان اتّسع الامر وعسر[5]) ضبطُه وحفظه فى نفسى وخفت النِسْيانَ لما حصل فى ضميرى منها[6]) والسِيلان لما انعقد فى خاطرى منها[7]) مع قلّة الاعوان من اهل عصرنا

a) Jes. 1, 13. b) Ibid. 61, 8. c) Mal. 1, 8. d) I. Sam. 15, 22. e) II. Chr. 6, 8. f) Mal. 3, 16. g) Sabbath 63ª, 34 f.

1—1 P. كانت حسنة تعدل جملة حسنات وسيئة تعدل سيئات.
2–2) Fehlt in P; A. u. F. haben: وقد تكون فكرة حسنة من قوم كثيرة حسنات تعدل عمل الى تنفذ لم وان. 3) P. A. F. غيرهم.
4) A. عليه. 5) P. وصعب لى. 6) Fehlt in P. A. F.
7) Fehlt in O.

عليها فعزمت[1]) أن اثبتها في كتاب وأن اضبطها في ديوان يحوي اصولها ويحيط بفصولها وجملةٍ[2]) من فروعها لاطالب نفسي عن علمها والزمها عملَها فلمّا وافق عملي منه قولي حمدتُ الله جل وعز المُعين عليه والموفّق اليه وما خالف وقصر[3]) عنه ذممت نفسي ووبّختها واقمتُ الحُجّة عليها منه ليستبين لها جَوْرها بعدله وميلُها بثقافه واعوجاجُها بقوامه وتقصيرها بتمامه ثم رايت أن اجعله كلمة كُلِّيَّةً[4]) بقية وكنزا مدّخرا[5]) وسراجًا يستضيء[6]) الناس بنوره[7]) ويهتدون بهديه اذ رجوت أن يكون انتفاع غيري به اكثر[8]) من انتفاعي به واهتداء سِواي به[9]) من كمال حظّي فيه فعزمت أن اصنّف في هذا المعنى كتابًا مفصّلًا على اصول فرائض القلوب ولوازم[9]) الضمائر واجعله جامعًا لجملة كافية في معانيها موضحا لسُبُل الخير دالًّا على منهاج الرشاد قائدا الى مسالك السلف حاملا على ادب الصالحين منبّها من الغفلة ميقظا[10]) من السِّنة غائصا على دقائق هذا العلم ولطائفه مُلْهِما الى[11]) العلم بالله وبشرائعه باعثا على طلب النجاة منشطًا للعامل منهضا للمتغافل هاديا للسابق الاول ملحقا للتابع الاخر[12]) مُدرّبا للمبتدين[12]) ومُسدِّدا للمتحيّرين

فلمّا عممت بانفاذ عزمي ورأيي على تأليفه[13]) لم أَرَ مثلي

---

1) O. פאעזמת das א zur Dehnung des a-Vokals gemäss der magribinischen Aussprache (fáʿzămt). P. hat פאמענת. Ist es aus פאעזמת verschrieben, oder absichtliche Aenderung? 2) P. A. F. ويحيط بجملة. 3) A. אלקצר. 4) Fehlt in P. A. F. Die Abschreiber werden es wohl als Dittographie zu كلمة aufgefasst und deshalb weggelassen haben.

5) A. مذخورا. 6) P. يتّضيء. 7) P. اليه. 8) Fehlt in A. 9) F. به أُكثر. 10) P. מנקצא aus מיקצא. Für ظ haben bes. magribinische Hss. stets ڞ. 11) الى in accusativem Sinne gebraucht, kommt auch bei arab. Schriftstellern vor. 12) Fehlt in O. P. hat מדכרא A. מדרכא wohl aus מדרבא verschrieben. 13) O. التاليف له.

لتعاطى تاليف مثله اهلًا[1]) وشعرت من نفسى بالتقصير عن التصنيف وتوفيته حقّه لتخلّفى ونقصان علمى ونُبُوّ فهمى عن الاحاطة بالمعانى وجهلى بفصيح لغة[2]) العرب ونحوها التى بها عبرت عنه[3]) لسهولة فهم اهل عصرنا[4]) لها وخفت أن يلحقنى فيه التكلف[5]) وان اجاوز منزلة القصد والاعتدال فيه فحدثت نفسى بالانصراف عنه وان[6]) اقعدها عما نازعت اليه منه فلما اشرت[7]) بطرح الكلفة عنى وانست الى الراحة من تاليفه ادركنى اتّهام نفسى فى ايثارها الراحة واستبطانها[8]) مِهادَ العُجْز والدَّعَة وخفت ان يكون رضا الهوى فى ترك[9]) هذه الهمة وان يكون مال بى الى ميدان السكون والراحة[8]) والركون الى طلب[10]) المتاركة والقعود بمحلة العجزة وعلمت ان رُبَّ خيبة جلبتها[11]) الهيبة ورُبَّ حرمان قادته[12]) التَقِيّة وذكرت قول القائل[13]) إنّ من التوقى ترك الافراط فى التوقى وقلت لو كان من رام امرا من امور الخير او رشادا الى هدى

---

1) O. hat לתעאטיי ען אלאחאגר אהלא Sollte es richtig sein, dann müsste es eine Redensart etwa im Sinne von: »aus den Schranken treten" sein. אלאחאגר würde in diesem Falle aus מחאגר verschrieben sein. Vgl. محاجر اقيال اليمن »Schutzgebiet" ursprünglich »verbotenes Gebiet" = حَرَم. Aber das Ganze scheint mir sehr unsicher. 2) F. وجهلى بلغة. 3) Fehlt in P. A. F. 4) P. F. חצ̇רתנא Stadt, resp. Hauptstadt. 5) Unnützes Bemühen. Im Vulgärarabischen sagt man: لا تتكلّفشى »bemühe dich nicht umsonst." P. A. F. haben اسم التكلّف. 6) P. A. F. وهممت ان. 7) F. אשרחת. 8) A. ואסתטמנאנהא hatte wohl: ואטמינאנהא. 9) F. ادراك. 10) Fehlt in O; P. u. F. haben צ̇ל (= ظل). In ihrer Vorlage war das ב ausgefallen; sie hielten das ט für ظ und ersetzten es nach ihrer Gewohnheit durch צ̇. 11) P. A. F. تجلبها. 12 P. A. קאעדתה. 13) O. الاوائل bezieht sich aber nur auf die jüdischen Sittenlehrer.

ودلالة[1]) على صوابٍ سكت عن ذلك حتى تخلّص له جميع مطالبه لما نطق احد بكلمة بعد الانبياء عمّ الذين اصطفاهم الله لرسالته[2]) وقرّنهم[3]) بتوفيقه ولو كان كلما رام رائم استكمال خلال الخير وعجز عنها ترك ان ياخذ ما نال بعقْوة[4]) منها لكان الناس كلهم عن الخير[5]) بطاء ومن المذنب[6]) صفرا ولترددوا في[7]) ساحة الخيبة ولخلت سبل الخير وتُحجر فناء الفضل ثم[8]) تبيّنتُ ان النفوس كثيرة[9]) الحرص والشرّه الى غاية الشر متقاعسة[10]) عن تناول الفضل عواجز في المسابقة الى الخيرات ساعية سعيا دائما[11]) في ميدان اللهو واللعب وان لاح لها لائح هوى يستدعيها افتعلت معاذر الافك بالنهوض اليه وحرفت الحجة له واقامت ميله[12]) وقوت اسبابه وابرمت مُنْتَقَضه[13]) وان انار لها سراج حق فدُعيتْ[14]) اليه اختلقتْ[15]) معاذرَ الباطل في القعود عنه ونصبت الحجة[16]) واخطأت السبيل اليه ووهنت اسبابه ونكثت مُبْرَمه وخوّفت منه فكل امرء عدوّه بين جنبيه[17]) الا ان تكون له من الله عصمة ومن نفسه واعظ حاضر وسلطان قاهر قد القى عليها زمام

---

1) O. A. ارشدا und دالّا. 2) P. A. لوحيه. 3) T. ואמצם las also וקיאהם, möglicherweise stand in seiner Vorlage וקיהם für וקרנהם. 4) O. בפעלה P. בעפיה. 5) Fehlt in P. u. O. 6) F. וכאן אלמראקב. 7) O. ולתרדדוא פי aus ולתרדד דואעי (mit الف الوقاية). 8—8) Fehlt in P; am Rande ist eine Note von anderer Hand folgendermassen nachgetragen: ועלמת אן אלנפוס אלדי ישתהיו אדרך גאית אלמסאלה והם עואגז (sc. ادراك). 9) O. כבירה. 10) A. מתקאעדה. 11) P. F. דאיבא. 12) Etwas Gekrümmtes, Gebogenes, vgl. oben ٣٣, 5. 13) P. A. מנתקאלה Fast an allen Stellen, wo die Sprache etwas gehobener und eleganter ist als gewöhnlich, zeigen die Abschreiber unserer Hss. grossen Mangel an Verständnis für den Inhalt 14) O. פאלעית. 15) P. אנתקלת Von hier bis ووهنت fehlt i. F. 16) O. אלנצב. 17) A. F. فكيف ينجو الّا.

الرياضة وضبطها[1]) بعنان العدل واذاقها مرّ[2]) سوط الادب فاذا همّ بخير نفذ وان سوّلت[3]) نفسه غير ذلك زَجَرَ وقهر فرايتُ ان اقهر نفسى على احتمال مشقة التاليف لهذا الكتاب والتصنيف لمعانيه باى لفظ امكننى وبايّة عبارة حضرتنى اذا فُهِم المعنى بها واذكر من فروع[4]) فرائض القلوب ما حضرنى[5]) ولا احتفل فى استكمالها واستيفائها لكى لا[6]) يطول الكتاب لكنى اذكر من مُهمّات كل[7]) اصل من اصوله فى بابه ما يليق به وبالله الواحد الحق استعين وعليه اتوكّل ومنه اسأل توفيقى وتسديدى فيه الى ما يرضاه ويتقبّله من علم[8]) وعمل باطن وظاهر منى برحمته

فلمّا تمّ رايى وعزمى على[9]) تصنيفه لخّصت اسمه ومهّدت قواعده وبنيته على عشرة اصول جامعة لجملة فرائض القلوب وقسمته على عشرة ابواب يختصّ كل باب منها باصل واحد من اصوله ويتضمّن حدودَه واقسامه وتوابعه ووجوه مُفسداته واسلك فيه طريق التنبيه والهداية والارشاد باللفظ البيّن القريب المستعمل ليسهل فهمُ المعنى المقصود شرحه واجتنب فيه الكلامَ المستغلق واللفظ الغريبَ والبراهين الجدليّة والمطالب البعيدة التى لا يسهل حلّها والجواب عنها فى مثل هذا الكتاب اذ استعملت فيه البراهين الاقناعيّة[10]) التى تسكن النفس اليها على شروط العلم الالهى كما قال الفيلسوف ليس ينبغى لنا ان نطلب فى إدراك كل مطلوب الوجود[11]) البرهانى فانه[12]) ليس كل مطلوب عقلى موجودا بالبرهان ولا نطلب فى العلم الرياضى الاقناع[13]) ولا فى العلم

---

1) O. وضربها. 2) Alle Hss. haben חַרּ, das offenbar aus מַרּ verschrieben ist. 3) A. F. סאלת P. תולת. 4) P. معنى. 5) P. A. F. + وخفّ علىّ. 6) P. A. F. لئلّا. 7) P. A. F. علم كل. 8) P. und T. قول. Aber die gewöhnliche Antithese von عمل ist علم. 9) P. A. F. رايى فيه وعزمت على. 10) O. الانقناعية. 11) F. الفيلسوف ان نطلب كل المطلوب فى ادراك الوجود. 12) O. فان. 13) O. الانقناع.

الالهى حسّا ولا تمثيلا ولا فى اوائل العلم الطبيعى برهانا[1]) ولا فى اوائل البرهان برهانا[1]) فانا اذا تحفّظنا من هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة وان خالفنا ذلك اخطانا اغراضنا وعسر علينا وجدان مقصوداتنا

فلما كان كتابى هذا من العلم الالهى تحفّظتُ فيه من الدلائل التى تجرى على قوانين المنطق والعلم الرياضى الا ان فى الباب الاول منه ربما دفعت[2]) الضرورة اليها لدقّة مطلوبنا فيه وجعلت اكثر دلائلى عليه من الامور المعقولة ورتّبتها بالمثالات القريبة التى لا شك فى صحتها وصدقها ثم اتبعت ذلك بالمكتوب فى كتب الانبياء والاولياء ثم اتبعت ذلك باثار النقل عن اوائلنا والافاضل والحكماء من كل طبقةٍ الذين بلغتنا اخبارهم لما رجوت من سكون النفوس اليها واصغاء القلوب الى علمها مثل نوادر الفلاسفة واداب اهل الزهد فى الدنيا وسيرهم المحمودة وقد قالوا اوائلنا ע״ם כתוב אחד אומר וכמשפטי הגוים אשר סביבותיכם עשיתם וכתוב אחד אומר לא עשיתם הא כיצד כמתקנים שבהם לא עשיתם כמקולקלין שבהם עשיתם *a*) وقالوا כל האומר דבר חכמה אפילו באומות העולם נקרא חכם *b*) وقالوا فى استعمال الامثال وتقريب[3]) المعانى الغويصة بها[3]) אנמריה בסימנין ואסבריה בדדמי ליה *c*) وقال الحكيم להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם *d*)

فلما عزمت على اثبات اصول فرائض القلوب فى كتابى هذا استعملت قياسى فى اختيارها لتكونَ جامعة لغيرها وحاوية لسائرها فوضعت اصلها الاعلى واسّها الاكبر اخلاص التوحيد لله ثم نظرت الى ما يلزمنا من اتباع التوحيد به من الفرائض المذكورة المشاكلة له منا[4]) فعلمت علما يقينا

a) Sanhedrin 39[b], unten. *b*) Megilla 16[a], 29. *c*) Erubin 21[b], unten. *d*) Pr. 1, 6.

---

1) Fehlt in F. 2) P. A. T. دعت beides richtig. 3—3) Fehlt in A. 4) F. بفهمنا.

ان الخالق تعـ لما كان واحدا حقا ولا يلحقه اسم جوهر ولا عرض ولم [1]) يتجاوز فكرنا الى ادراك ما ليس بجوهر ولا عرض [1]) امتنع علينا[2]) ادراكه من جهة ذاته فلزم تعريفنا به وادراكنا لوجوده من جهة مخلوقاته وهو باب الاعتبار بالمخلوقين فوضعت الاعتبار اصلا ثانيا لجملة من فرائض القلوب ثم تاملت الى ما يلزم للواحد الحق من الربوبية وما يحق على المخلوقين من عبوديته فوضعت التزام الطاعة لله اصلا ثالثا لجملة من فرائض القلوب ثم[3]) تبيّنت الى ما يلزم الواحد الحق من انفراده بتدبير الكل وان النفع والضرّ ليس فى يد غيره ولا فى مقدور[4]) سواه الا عن[5]) اذنه لزِمَنا التوكل عليه والاستسلام اليه فوضعت التوكل اصلا رابعا لجملة من فرائض القلوب ثم تفكرت فى معنى الواحد الحق من اختصاصه بذاته ولا يشارك شيئا ولا يشبه شيئا اتبعت ذلك افراده بالطاعة والعبادة باخلاص عملنا لوجهه اذ لا يُقْبل العمل المشترك فيه غيره معه فوضعت[6]) اخلاص العمل لله اصلا خامسا لجملة من فرائض القلوب ثم أَجَلْتُ فكرى فيما يلزمنا للواحد الحق من التعظيم والاجلال اذ ليس كمثله شىء فتبع ذلك التواضع له بحسب ما يستاهله فوضعت التواضع [7]) اصلا سادسا لجملة من فرائض القلوب ثم لما تصفّحت ما [8]) يجرى على الناس[8]) من الغفلة والتقصير[9]) فيما يلزمهم من طاعة الله جل وعز [9]) وكان وجه استدراك غلطهم وتقصيرهم[10]) التوبة

1—1) Fehlt in P. 2) P. عليه. 3) Von hier bis اصلا سادسا fehlt in O., ist aber am Rande von anderer Hand nachgetragen. Die letzten Zeilen sind jedoch beschädigt und fast unlesbar. 4) P. مقدرة. 5) A. الّا له وعن. 6) P. فجمعت. 7) P. A. F. haben ذلك. Bachja wird aber التواضع geschrieben haben, wie auch T. beweist. 8—8) P. A. F. الى ما يقع للمخلوقين. 9—9) P. A. F. فى فرائض طاعته. 10) Fehlt in P.

والاستغفار وضعت التوبة اصلا سابعا لجملة من فرائض القلوب ثم لما فحصت عن [1]) ادراك حقيقة لوازمنا لله عز وجل من الفرائض الظاهرة والباطنة وعلمت انها لا تصح منا [2]) الّا بمحاسبة انفسنا عن ذلك لله والتقصّى عليها [2]) وضعت [3]) المحاسبة للنفس اصلا ثامنا لجملة من فرائض القلوب ثم رددت خاطرى فى معنى الواحد الحق فرايت ان توحيده بالخلاص [4]) لا يصح فى [5]) نفس المؤمن اذا سكر قلبه من شراب حُبّ الدنيا واسترساله [6]) الى شهواته البهيمية فاذا رام تفريغ ضميره واخلاء باله من فضول الدنيا [7]) بالزهد فى لذّاتها تمكّن التوحيد التامّ من قلبه وخلصت له فضيلته فوضعت الزهد فى الدنيا اصلا تاسعا لجملة من فرائض القلوب ثم بحثت عما يلزمنا للخالق تعـ الذى هو غاية كل امل ونهاية كل رجاء اذ منه الابتداء واليه الانتهاء وما يستوجبه منا من المحبة فى رضاه والخوف من سخطه الذين هما غايتنا السعادة والشقاوة [7a]) كقول الولى عم כי רגע באפו חיים ברצונו *a*) فوضعت المحبة فى الله تعالى عز وجل اصلا عاشرا لجملة من فرائض القلوب

فلما صح لى ذلك بطريق القياس بحثت عنها فى المكتوب والمنقول فوجدتها مترددة [8]) فيهما كثيرا وسابيّن كل شىء منها فى بابه ان شاء الله ووسمت كتابى هذا باسم وافق غرضى فيه وذلك كتاب الهداية الى فرائض القلوب وقصدت فيه التلطّف والتنبيه لاهل الغفلة والتقصير [9]) من ذوى شريعتنا ومنتحلى رسوم ديننا [10]) بما يقنعهم

a) Ps. 30, 6.

---

1) P. A. F. فى. 2—2) P. A. دون المحاسبة للنفس. 3) P. جعلت. 4) P. A. الخالص. 5) P. A. F. لايتمكّن من. 6) A. F. واسترسل اليها فاذا. 7) P. A. F. من امور فضول دنياه. 7a) Alle Hss. haben شقوة (vulgär). 8) P. מתבררה Vielleicht aus מתרדדה. 9) Fehlt in P. A. F. 10) F. فرائض ديننا. T. חוקי.

من الدلائل التى يشهد العقل بصحّتها وصدقها[1]) ولا ينكرها الّا اهل المراء والباطل استثقالاً منهم للحق[2]) وطلبهم التخفيف[3]) عنهم فلا احفل بالردّ عليهم اذ لم اقصد[4]) فى كتابى هذا الردّ على من خالف اصل اعتقادنا[5]) بل قصدت فيه الكشفَ عما هو مركوز فى العقول الصافية من اصول ديننا ومكنون[6]) فى نفوسنا من اقطاب شريعتنا اذا استعملنا خواطرنا فيها تبيّنتْ صحتها فى ضمائرنا وظهرت انوارها على جوارحنا ومثال ذلك رجل من حذّاق المنجّمين دخل دار صديق له[7]) فشعر بكنز فيها فاثار الكنز فوجدّ فضة سوداء قد تغيرت صورتها لما علاها[8]) من الصدا والصراء فقصد الى شىء منها وعالجه بالملح والخلّ وغسله ونظّفه حتى عادت الفضة الى اجمل حسنها ورونقها ثم امر صاحب الدار بامتثال ذلك فى سائر الكنز وانا قصدت الى مثل ذلك فى كنوز القلوب لاكشف عنها وأُظهر وجه[9]) فضائلها ليمتثل ذلك من اراد[10]) التقرّب الى الله جل وعز والتزلف لديه فاذا قرات كتابى هذا يا اخى ووقفت على معانيه فاتخذْه[11]) تذكارا لك وانصف الحق من نفسك وتردّدْ فيه وفرّعْه[12]) والزمه قلبك وضميرك وما بدا اليك من خلله سدّدْه ومن نقصانه تَمِّمْه واقصد فيه قصد العمل بما[13]) يحثّ عليه ويرشد اليه[13])

---

1) P. A. F. العقل بصدقها. 2) A. F. لاستثقالهم للحق P. الحق. 3) A. F. للتخفيف. 4) P. A. F. اجعل P. فى كتابى هذا. 5) P. A. F. nur hier מעתקדנא; vielleicht verschrieben aus אעתקאדנא. 6) P. ומכנזא ומוגוד A. F. nur وموجود. 7) P. A. صديقه. 8) P. علاها طاقة من التراب ومن الصدا. In A. u. F. lautet diese Stelle فضة سوداء قد علاها غليظة من التراب فاخذ منها قليلا فغسلها بالخلّ والملح طاقة مرارا ثم طبخها بما يبيّضها وينقّيها من التراب فعادت (F. طبقة) الى رونقها وحسنها ثم امره. 9) Fehlt in O; F. وجه صفاء. 10) A. ليمتثلون ذلك من يريدون vulgär. 11) O. يا اخى فاتخذه. 12) Fehlt in P. 13—13) Fehlt in A.

لا قصد الثناء[1] والتفاخر بعلمه[2] ووسّع عذرى فيما[3] اطّلعت فيه من خلل او زلل[3] وفيما[4] يظهر اليك من تقصيرى فى معناه وفى لفظه[4] فانى سارعت به ولم اتردد فيه خوف معاجلة المنيّة لى[5] فتقطعنى عما رجوته منه وفى علمك[5] ان النحيزة البشرية مقصرة والطبيعة الانسانية ناقصة عن التمام كقول الولى عم אך הבל בני אדם כזב בני איש במאזנים לעלות המה מהבל יחד a) وقد تقدّم من اعتذارى بتقصيرى[6] ما يقوم بعُذرى من زلل ان كان فيه منى وينبغى ان تعلم ان جميع[7] فرائض القلوب وآداب النفوس داخلة فى طىّ هذه الاصول العشرة التى ضمنتها[8] كتابى هذا امرها ونهيها كدخول جملة من[9] الشرائع فى طىّ ואהבת לרעך כמוך b) وفى طىّ قول الولى عم לא עשה לרעהו רעה c) وفى طىّ סור מרע ועשה טוב d) فألزمها قلبك[10] وردّدها فى خاطرك دائما فتظهر[11] اليك فروعها بعون الله جل وعز لك اذا اطّلع من نيتك الحرص عليها والميل اليها كما قال الولى عم מי זה האיש ירא יהוה יורנו בדרך יבחר נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ סוד יי ליראיו ובריתו להודיעם e)

ورايت ان اختم صدر كتابى بمثل حسن ينشطك الى الوقوف على اغراضه وينبّهك على علم منزلة[12] هذا الصنف من الشريعة الى سائرها ومنزلة[13] سائر العلوم اعنى الطبيعة والرياضة والمنطق[14] الى علم الشريعة

a) Ps. 62, 10. *b*) Lev. 19, 18. *c*) Ps. 15, 3. *d*) Ps. 34, 15. *e*) Ps. 25, 12f.

---

1) A. F. الثناء والحمد. 2) P. A. F. بعلمك بما يقتضيه. 3—3) Fehlt in P. A. F. 4—4) Fehlt in O. 5—5) P. A. F. لى وحلول الاجل بى فيقطعنى عنه وقد علمت يا اخى. 6) P. A. F. وقد تقدّم لى فى هذا الصدر من وصف تقصيرى. 7) P. A. جميع فروع. 8) P. A. F. تَضَمَّنَتْهَا فى كتابى. 9) P. جملة جميع. 10) P. A. F. ضميرك. 11) P. لتظهر. 12) P. A. F. الى علم نسبة. 13) P. A. F. ونسبة. 14) P. A. F. اعنى الطبيعية والرياضية والمنطقية.

فتفهّمه عند قرائتك له[1]) وردّده فى خاطرك تُصبْ[2]) ان شاء الله وذلك ان ملكا من الملوك قسّم على عبيده لوز حرير ليختبر[3]) به عقولهم فالحاذق[4]) اللبيب منهم تخيّر فى ما حصل منه عنده[4]) افضله[5]) ثم تخيّر فى ما دونه افضله[6]) ايضا فقسمه على ثلاثة أَصْنَاف[7]) فاضل ووسط وساقط ثم صنع من كل صنف[8]) على حِدَتِه افضل ما ينبغى ان يُصنع منه[9]) ثم استعمل[10]) منه عند طبقات الصناع ثيابا حريرية[11]) مختلفة الاشكال والالوان ثم تزيّن بها بين يدى الملك فى كل زمان وفى كل مكان حسب ما شاكله منها والجاهل من عبيد الملك صنع[12]) من جملة ما حصل عنده من الحرير ما صنع الحاذق بالصنف الادنى الساقط من حريره[12]) ثم اخذ فيه من الثمن ما يُسر[13]) واستعجل فائدته بطعام طيّب وشراب لذيذ وما اشبه ذلك فلما اتصل ذلك بالملك استحسن[14]) فعل الحاذق اللبيب فقرّبه وادناه[15]) من حضرته وانزله فى مرتبة الخاصّة عنده[16]) واستقبح فعل الجاهل[17]) من عبيده وأبعده ونفاه الى اوحش

---

1) P. A. F. له وتَوانَ لموازنة الشبيه بالمشبّه به وردّده. 2) P. F. تصيب غرضك. 3) P. A. F. لون من الحرير ليعتبر; O. hat לול. Dieses Wort, das eigentlich »Cocons” bedeutet, wurde von den Kopisten unserer Hss. missverstanden. In al-Muršid (vgl. hierüber Prolegom. 17, A. 1.) heisst es sogar خلعَ حرير. 4—4) P. A. F. فالحاذق منهم تخيّر فى سهمه. 5) F. أَخْيَره. 6) P. A. F. فى الباقى. 7) P. A. F. اجزاء احدهم افضله (فاضل .A. F) والثانى وسط والثالث ادونه. 8) P. A F. كل واحد منهم. 9) P. A. ما ياتى منه F. ما يكون منه. 10) A. صنع. 11) Die Hss. haben סריה. T. בגדי חופש? Hat er חריה = حُرِّيَّة gelesen? Prof. Goldziher meint, man müsse סָרְקִיה lesen. 12—12) P. A. صنع من سهمه بجملته ما صنع الحاذق بادون سهمه. 13) P. أمكن A. امكنه. 14) P. A. F. رضى عن. 15) اللبيب und وادناه fehlt in P. A. F. 16) فى منزلة صَفْوته. 17) P. A. F. وسخط على الجاهل وابعده.

مكان فى بلاده[1]) واسكنه دار اهل سخطه[1]) وكذلك يا اخى اورد الله جل وعز على خلقه كتابه الصادق اختبارا[2]) لنا فالعاقل الذكىّ[3]) اللبيب اذا قرأ كتاب الله وفهمه[4]) فهمًا جيّدا[4]) قسمه[5]) على ثلاثة اجزاء احدها معرفة[6]) المعانى اللطيفة الروحانية التى هى العلم الباطن مثل علم فرائض القلوب وآداب النفوس فيلزم نفسه العمل بها دائما ثم يستخلص منه جزءا ثانيا[7]) وهو علم فرائض الجوارح فى زمانه وفى مكنه[8]) ثم يستعمل الجزء الثالث[9]) فى علم التواريخ ومعرفة[10]) طبقات الناس[11]) وتناسلهم على رتبة الاجيال السالفة وما جرى من القصص والاخبار فى عهد الماضين ويصرف كل شىء من ذلك فى زمانه وفى مكانه اللائق به حسب الحاجة الى ذلك ويستعين على تصرّفه فى كل واحد منها بالعلم الرياضى وبعلم البرهان وبعلم الاستدلال المنطقى اذ منها تكون المقدّمات للعلم الالهى لان مَن جهلها[11]) لم يميّز اثار حكمة الخالق تعـ فى مخلوقاته وجهل امور جسمه فضلا عن سواه كما استعمل العبد[12]) الحاذق آلات اصحاب الصناعات[13]) فى تمام ما قصد عمله من حرير الملك والجاهل

1—1) Fehlt in O. 2) P. A. F. اعتبارا vgl. ٣١, N. 3. 3) Fehlt in P. A. F. 4—4) Fehlt in A. F. 5) P. A. F. جزأه. 6) Fehlt in P. A. F. 7) O. يستعمل الجزء الثانى. 8) P. + له الموجوب. 9) A. F. يستعمل الباقى منه. 10) P. A. واخبار. 11—11) P. A. F. الناس وآثار الاجيال السالفة ويصرف كل واحد منها فى زمانه وفى مكانه الأليق ويستعين على تصرّفه كل واحد منها بالعلوم الرياضية لتنبيه نفسه وتنبيهها بالبراهين الواضحة وتدريبها والسبق (A. F. ואלדבר) على تقديم ما يجب تقديمه وتحيز ما يلزم تأخيره على تدريج ونظام لكى لا يجعل الموضوع مطلوبا والمطلوب موضوعا وكذلك يستعين عليها ايضا باصول العلم الطبيعى والمنطقى ليصرفها فى مقدمات العلم الالهى لانه اذا جهلها. 12) Fehlt in P. A. F. 13 P. A. F. المِهَن.

الغبىّ اذا وقف على كتاب الله يستعمله فى علم اخبار مَن سلف وتاريخ من تقدم [1]) ويستعجل به فوائد الدنيا ويُقيم الحُجّة به ومنه [2]) على اتباع الهوى وترك الزهد فى الدنيا والمساعدة بجميع [2]) طبقات الناس على اخلاقهم ومذاهبهم فهو كما قال الحكيم הוא ימות באין מוסר וברב אולתו ישגה *a*) فاعتبرْ يا اخى هذا المثل وردّده فى خاطرك واستعمل فيه [3]) فكرك وافهم من [4]) كتاب رَبّكَ ما [5]) نبّهتُك عليه واستَعِنْ [6]) فى ادراك ذلك بقراءة كتب רבנו סעדיה نضر الله وجهه وقدّس روحه فانها تُنير العقول وتحذّق [7]) الاذهان وترشد الغافل وتنهض الكاسل وفّقنا الله واياك الى طاعته ورشدنا الى سبيل [8]) عبادته برحمته كما سأله وليّه תודיעני ארח חיים שובע שמחות את פניך נעמות בימינך נצח *b*)

وهذا نظام ابواب كتابى هذا على تواليها

الباب الاول فى شرح وجوه اخلاص التوحيد لله جل وعز

الباب الثانى فى شرح وجوه الاعتبار بالمخلوقين وفضل نعمة الله عليهم

الباب الثالث فى شرح وجوه وجوب التزام طاعة الله علينا

الباب الرابع فى شرح وجوه وجوب التوكل على الله جل وعز

الباب الخامس فى شرح وجوه وجوب اخلاص عملنا لوجه الله والتحفّظ من [9]) الرياء

a) Pr. 5, 23. *b*) Ps. 16, 10.

---

1) P. A. F. فى علم الاخبار والتاريخ. 2) P. A. F. على ترك الزهد فى الدنيا والميل الى طاعة الهوى ومساعدة كل طبقة من طبقات. 3) F. واستعمله فى. 4) P. A. F. به. 5) P. فيما. 6) P. A. F. بكتب الريّس רבנו סעדיה זצ״ל فى ادراك ذلك فانها. 7) P. A. F. وتصفى. 8) P. الى طاعته بعزّته A. بعونه. 9) P. A. من صنوف الرياء.

الباب السادس فى شرح وجوه وجوب التواضع والخشوع لله علينا
الباب السابع فى شرح وجوه وجوب التوبة وحدودها وتوابعها
الباب الثامن فى شرح وجوه وجوب محاسبة الانسان نفسه لله
الباب التاسع فى شرح وجوه وجوب الزهد وما يصلح لنا منه
الباب العاشر فى شرح وجوه وجوب المحبة فى الله عز وجل ودرجاتها

الباب الاول

فى شرح وجوه اخلاص توحيد الخالق جل وعز

قال المؤلف انه لما بحثنا عن اوكد اركان ديننا واصوله وجدنا اخلاص التوحيد لبارئنا جل وعز اصله وأُسّهُ اذ هو اول باب من ابواب الشريعة وبالتوحيد ينفصل الايمان من الشرك[1]) وهو راس حقيقة الدين[2]) ومن زاغ[3]) عنه لم يصحّ له عمل ولا يثبت له ايمان ولذلك كان اول[4]) خطاب الله جل وعز لنا على הר סיני: אנכי יהוה אלהיך .... לא יהיה לך אלהים אחרים *a*) ثم اكّد علينا على يد رسوله عمَ بقوله שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד *b*) وقد ينبغى لك يا اخى ان تفهم معنى هذا الفصل اعنى שמע ישראל الى آخره وترى كيف انتقل فيه كلامه من معنى الى معنى وتَضَمَّنَ[5]) عشرةَ معان بازاء العشر كلمات وذلك انه[6]) امرنا بالتزام التحقُّق بالخالق جل وعز وذلك قوله שמע ישראל وليس يُريد بقوله שמע اسْمَعْ وانما اراد الاعتقاد[7]) والالتزام كقول الكتاب נעשה ונשמע *c*) وقوله ושמעת ישראל ושמרת לעשות *d*) وكلُّ ما جرى فى هذا المعنى[8]) بلفظ السّماع[9]) انما المراد به الالتزام والاعتقاد والقبول ثم بعد ان اوجب علينا اعتقاد حقيقة وجوده أَلْزَمَنَا الاعتقاد انه الٰهنا وربنا بقوله

a) Exod. 20, 2 f. *b*) Deut. 6, 4. *c*) Exod. 24, 7. *d*) Deut. 6, 3.

---

1) T. המאמין מן הכופר. 2) P. A. F. راس الفضائل فى الدين. 3) O. ומא גאז. 4) Fehlt in P. 5) P. A. F. فيه. 6) F. التزم امرنا. 7) P. الاستماع; T. hat nicht والالتزام. 8) P. F. المجرى. 9) P. A. السمع.

יהוה אלהינו ثم الزمنا اعتقاده واحدًا حقًّا بقوله יהוה אחד فلما اوجب علينا اعتقاد هذه الثلاثة معانٍ التي ذكرنا انتقل منها الى ما يلزمنا اتباعها به وهو الاخلاص في المحبة لله بالظاهر والباطن والمهجة والمال بقوله ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך وسأوضح هذا المعنى[1]) في باب المحبة بحول الله تعـ ثم انتقل منها الى التاكيد على فرائض القلوب بقوله והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך يريد أَلْزِمْهَا في قلبِكَ وَٱعْتَقِدْهَا في ضميرك ثم انتقل منها الى فرائض الجوارح الجامعة للعلم والعمل بقوله ושננתם לבניך ثم قال ודברת בם ان لم يَكُنْ لك وَلَد لا تجعل الولد علّة قرائتك لها ثم قال בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך اذ لا يتعذّر[2]) على القلب واللسان لوازمها كما قد تتعذّر[2]) على سائر الجوارح على ما قدمتُ من لزوم[3]) فرائض القلوب دائما في صدر كتابي هذا وجميع[4]) ذلك تكيد لِما[5]) تقدم من قوله והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך لِيكونَ ترديدُها على اللسان دائما يُوجب[6]) ترديدها على الخاطر فلا يخلو القلبُ من الذكر لله[6]) دائما نظير قول الولي عمـ שויתי יהוה לנגדי תמיד [a]) وقال כי קרוב אליך הדבר מאד [b]) ثم انتقل من فرائض الجوارح الى ما فيه عمل فقط وجعله ثلاثة اقسام بقوله וקשרתם לאות על ידך ׀ והיו לטוטפות בין עיניך ׀ וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך وهي תפלה של יד ותפלה של ראש والמזוזה وجميعها لسبب تُذَكِّر الخلق تعـ واخلاص المحبة له والتشوّق اليه نظير قول الكتاب في رسوم تُذَكِّر الاحبابَ[7]) שימני כחותם על לבך

a) Ps. 16, 8. *b*) Deut. 30, 14.

---

1) P. F. + في آخر كتابي هذا. 2) P. A. F. يعتذر Vgl. Proleg. p. 30. 3) Fehlt in A; P. لوازم. 4) P. A. F. اذ جميع. 5) P. A. F. على ما. 6–6) Fehlt in F. 7) P. A المحبّ لمحبوبه F. بمحبوبه.

כחותם על זרועך *a*) وقال הן על כפים חקתיך *b*) وقال אקחך זרבבל בן שאלתיאל עבדי ... ושמתיך כחותם *c*) وقال צרור המר דודי לי בין שדי ילין *d*) وجعلها ثلاثةً لتكونَ أَثْبتَ وَأَلْزَمَ كقول الحكيم והחוט המשלש לא במהרה ינתק *e*) فجملة ما تضمّن هذا الفصل عشرة معان خمسة منها روحانية وخمسة جسمانية اما الروحانية فاولها اعتقادنا ان الخالق موجود والثانى انه ربنا والثالث انه واحد والرابع اخلاص محبتنا له [1]) والخامس التزام الطاعة له باخلاص القلب [2]) واما الخمسة الجسمانية فاحدها ושננתם לבניך والثانى ודברת בם والثالث וקשרתם לאות על ידיך والرابع והיו לטוטפות בין עיניך والخامس וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך وقالوا اوائلنا למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך יקבל עליו עול מצות *f*) ولذلك رايتُ تقديم [3]) باب اخلاص التوحيد على سائر ابواب كتابى هذا فينبغى الآن ان أُبيّن من اخلاص التوحيد لله عن عشرة معان احدها ما حدّ اخلاص التوحيد والثانى على كم قسم ينقسم معنى [4]) التوحيد والثالث هل يلزم البحث عنه بطريق [5]) النظر ام لا والرابع كيف طريق البحث عن معناه وما ينبغى لنا ان يتقدم علمنا به قبل البحث عن التوحيد والخامس فى تصحيح المقدّمات التى يصح بها ان للعالم خالقاً خلقه لا من شىء والسادس فى وجه تصريفها لتصحيح وجود الخالق والسابع فى الدليل على انه واحد والثامن فى شرح وجوه الواحد المجازى والواحد الحقيقى والتاسع فى ان الخالق واحدٌ حقٌّ [6]) ولا واحد حق سواه والعاشر فى الصفات الالهية المعقولة والمكتوبة والوجوه [7]) التى يصح بها ثباتها له ونفيها عنه [7])

a) Cant. 8, 6. *b*) Jes. 49, 16. *c*) Hagg. 2, 23. *d*) Cant. 1, 13. *e*) Eccles. 4, 12. *f*) Berachoth, II, 1.

---

1) P. A. F. المحبة فيه. 2) O. من قلوبنا. 3) F. ان اقدّم.
4) Fehlt in P. A. F. 5) Hier beginnt Ms. B = Firk II, n⁰. 1499.
6) Fehlt in O. 7—7) Fehlt in F.

الفصل الاول [1]

قال واما حد اخلاص التوحيد لله جل وعز فهو تساوى [2] القلب واللسان فى [3] التوحيد لله تع بعد الاستدلال على صحة وجوده وحقيقة وحدانيته بطريق النظر وذلك ان التوحيد لله عز وجل يختلف من الناطقين حسب اختلاف تمييزهم وافهامهم فمنهم من يوحّد الله بلسانه فقط وذلك انه يسمع الناس يقولون شيئًا فيتبعهم عليه ولا علم له بمعنى ما يقول ومنهم من [4] يوحده بقلبه وبلسانه ويفهم معنى ما يقول عن نقل آبائه ولا علم له بصحة ما يعتقده [5] من التوحيد لله ومنهم من يوحده بعد الاستدلال على صحة ذلك الّا انه يحمله فى وهمه كسائر [6] آحاد الموجودين فهو يجسّم الخالق تع ويتمثّله [7] بصورة وشبه لجهله بحقيقة توحيده ومعنى وجوده ومنهم من يوحده بقلبه ولسانه بعد تحقّقه بمعنى الواحد الحقيقى والواحد المجازى واستدلاله على صحة وجوده وحقيقة توحيده وهو أتمّ وجوه التوحيد لله عز وجل ولذلك قلتُ فى حد [8] اخلاص التوحيد انه تساوى القلب واللسان فى التوحيد لله بعد الاستدلال عليه ومعرفة وجوه حقيقة وحدانيته بطريق النظر

الفصل الثانى

قال واما على كم قسم ينقسم التوحيد لله تع فنقول انه لما استفاض لفظ التوحيد فى كلام اهل التوحيد وكثر استعمالهم له فى الفاظهم دائما

---

1) Ich halte es für praktisch, die einzelnen Abschnitte mit fortlaufenden Zahlen zu bezeichnen. Bachja selbst wird wohl bloss فصل geschrieben haben, wie es in der muhammedanischen Literatur üblich ist. 2) P. استواء. 3) P. فى معنى. 4) Fehlt in O. bis ومنهم. 5) T. hat hier: ما نُقل اليه. 6) P. A B. F. محمل سائر In B. F. fehlt فى وهمه. 7) P. A B. F. فربما جسّم الخالق وتمثّله. 8) P. A. B. F. تحديد.

حتى صار عندهم من الفاظ التعجّب عند السرّاء والضرّاء ويستعملونه عند التلهّف على مصيبة لتعظيم امرها وتشنيعها[1]) من غير تفكّر فى علم حقيقة معنى ما ينطلق على السنتهم جهلا وعِيًّا ويتوهّمون ان معنى التوحيد خالص[2]) لهم كما تخلُص لهم لفظته[3]) ولا يشعرون ان قلوبهم صِفْر من حقيقته وضمائرهم فارغة من معناه اذ يوحدونه بِأَلْسِنَتهم والفاظهم ويعتقدونه بقلوبهم اكثر من واحد ويتصوّرونه فى ضمائرهم بصورة سائر آحاد الموجودين ويَصفونه بصفات لا تليق بالواحد الحق لجهلهم بمعنى الواحد الحقيقى[4]) والواحد المجازى الّا الخواصّ من اهل التوحيد الذين رسخوا فى العلم وفهموا معنى الخالق والمخلوق وشروط الواحد الحق وخواصّه ولقد صدق الفيلسوف فى قوله ليس يعبدُ علّة العِلَل واول الاوائل الا نبيُّ العصر بطبعه والفيلسوف المُبرِزُ بما اكتسبه من العلم واما مَن دونهما فانما يعبدون مَن دونَه لانهم لا يعقلون موجودا الا مركّبا ولذلك وجب اختلاف[5]) التوحيد حسب[5]) اختلاف عقول الناس وتفاضل تمييزهم[6]) فى التوحيد على اربعة اقسام اولها التوحيد لله باللسان فقط وهو اول درجاته التى يَرْقى اليها الصبى والجاهل بمعنى الدين ولا حقيقة[7]) لمعناه فى نفسه والقسم الثانى هو التوحيد لله بالقلب واللسان عن[8]) تقليد وحُسنِ الظنّ بالنقل ولا علم له بصحّة ذلك من جهة عقله وفهمه فهو بمنزلة اعمى يقتاد[9]) بذى بصر صحيح وربما قلّد مقلِّدا مثله فهم بمنزلة جماعة من العميان قد جعل كل واحد منهم يده على[10])

---

1) F. وشانها. 2) F. معنى الواحد تخلّص. 3) Die Hss. haben لفظه; sie scheinen تخلّص gelesen zu haben. 4) O. A. B. F. haben الحق. 5—5) Feht in P. 6) O. وتفاضلهم فى تمييزهم فالتوحيد. In A. B. fehlt عقول. 7) O. والحقيقة. 8) O. على. 9) F. يقتد magribinisch. 10) B. F. جعل يده الآخر منهم على.

كتف صاحبه وصاحبه[1]) بمثل ذلك على كتف الذى يليه[1]) والذى يليه على من يليه الى ان انتهى الامر الى البصير الذى يقودهم فان غفل القائد بهم[2]) فى التحفّظ بهم او قتر فى النظر لهم[3]) او سقط احدهم او عرضته[4]) آفة لحق جميعهم الخلل وضلّوا عن سبيلهم وربما سقطوا فى حفرة او عثروا فى شىء يعوقهم عن السير وكذلك صاحب التقليد فى توحيده غير مامون عليه الشرك وان سمع[5]) من كلام الكفار وحججهم شيئا ربما استحال[6]) مذهبه فيكفر ولا يشعر ولذلك قالوا اوائلنا عم הוי שוקד ללמוד ודע מה שתשיב את אפיקורוס *a*) والقسم الثالث من اقسام التوحيد هو توحيد الله بالقلب واللسان بعد الاستدلال عليه وصحة وجوده بطريق النظر من غير علم بمعنى الواحد الحقيقى[7]) والواحد المجازى فهو بمنزلة ذى البصر الصحيح اذا مشى[8]) فى طريق يريد[9]) بلدا بعيدا والطريق[9]) كثير الاشتباه ولا[10]) علم له ولا تمييز باقصد[10]) الطرق الى البلد الذى يقصد نحوه[11]) وقد عرف الجهة والناحية فهو يتعب كثيرا ولا يصل الى مطلوبه لجهله بالطريق كما قال الحكيم עמל הכסילים תיגענו אשר לא ידע ללכת אל עיר *b*) والقسم الرابع هو توحيد الله عز وجل بالقلب واللسان بعد الاستدلال عليه والوقوف على حقيقة وحدانيته بطريق النظر واستعمال القياس العقلى وهو اتمها واعلاها وعليه حثّ الرسول عم بقوله וידעת היום והשבת אל לבבך כי יהוה הוא האלהים *c*)

a) Aboth, II, 14. *b*) Eccles. 10, 15. *c*) Deut. 4, 39.

1—1) Fehlt in O. u. T; in P. heisst es weiter: الى ان ينتهى الامر الى اولهم الصحيح البصر. 2) A. B. F. P. الاول فى. 3) Fehlt in O. 4) A. B. P. عارضته. 5) O. يسمع. 6) A. B. F. P. + عن. 7) P. الحق. 8) A. F. P. كان. 9—9) Fehlt in O. A. B. 10—10) O. ولا دليل له على اقصد. 11) O. الذى يريد اليه.

الفصل الثالث

قال واما هل يلزمنا البحث عن التوحيد بطريق النظر ام لا فاقول ان كل من امكنه البحث عن هذا المعنى وما شاكله من المعقولات بطريق القياس العقلى فيلزمه البحث عن ذلك حسب ادراكه وقوّة تمييزه وقد تقدّم لى[1]) فى صدر هذا الكتاب من الكلام فى لزوم ذلك ووجوبه[2]) ما فيه كفاية ومَن[3]) تغافل عن البحث فى صحّته ويقينه فهو مطلوب[4]) عن غفلته عنه ولاحَق بمنزلة[5]) اهل التقصير فى علمه وعمله وما اشبهه فى ذلك بعليل بصير بالداء والدواء اذا انس الى طبيب يعالجه[6]) بضروب من العلاج ويكسل عن استعمال فهمه وقياسه فى مداواة الطبيب له ليعلم ان كان علاجه لدائه على صواب او على خَطأ[7]) من غير تعذَر ذلك عليه وقد الزمنا الكتاب ذلك بقوله[8]) וידעת היום והשבות אל לבבך a) والدليل على ان השבה אל לב يراد بها[9]) استعمال العقل قولُ الكتاب ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה b) وقال الولى عم ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם c) وقال דעו כי יי הוא האלהים d) وقال النبى הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם יי e) وقال אשגבהו כי ידע שמי f) وقال

a) Deut. 4, 39. *b*) Jes. 44, 19. *c*) I Chr. 28, 9. *d*) Ps. 100, 3. *e*) Jes. 40, 28. *f*) Ps. 91, 14.

---

1) P. F. قدّمت. 2) Fehlt in P; F. الكلام ما فيه كفاية على صحّة ومن. 3) P. الكفاية لمن falsch, zumal P. selbst فهو im Nachsatz beibehält. 4) F. ملوم على. 5) P. schiebt hier noch معلوم ein. 6) P. F. يعانيه. Diese Form ist, wie mir Prof. Nöldeke mitteilt, bei Belādhori 8, 8: ما عانيتها »ich bekümmere mich nicht um sie", belegt. Hier wird es aber in der Bed. pflegen, behandeln, gebraucht. 7) O. ليقف على صواب علاجه من خطائه. 8) P. وقد امرنا الله باستعمال افهامنا فى توحيده على يد الرسول. 9) O. اراد به F. يريد به.

כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי *a*) وقالوا اوائلنا عمّ הוי שוקד ללמוד מה שתשיב לאפיקורוס *b*) وقال الكتاب ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם *c*) ولا يصحّ اقرار الامم لنا بالحكمة والفهم الا عند شهادة الدلائل [1]) البرهانية والشواهد العقلية على صحّة كتابنا واعتقادنا[2]) وقد وَعَدَنَا الله ان يكشف[3]) حُجُب الجهل عن عقول الأُمَم[4]) واظهارِ نورِه الباهر دليلًا لنا على صحّة ديننا كما قال והלכו גוים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר יי אל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו *d*) فقد[5]) صحّ لنا من المعقول والمكتوب والمنقول صحّة وجوب النظر فيما يمكننا ادراك صحّته بعقولنا[5])

الفصل الرابع

قال واما كيف طريق البحث عن حقيقة التوحيد وما ينبغى لنا ان يتقدّم علمنا به قبل البحث عن التوحيد فنقول ان كل مطلوبٍ علمُهُ اذا كان مشكوكا فى وجوده فيُسْأل عنه هل[6]) هو موجود ام لا واذا صحّ وجوده فيُبْحَث عنه بما هو وكيف هو ولِمَ هو واما الخالق تعـ فلا يجوز السوال عنه الا بِهَلْ هو فقط فاذا صحّ وجوده بطريق النظر بحثنا عنه هل هو واحد او اكثر من واحد[7]) فاذا تحقّقنا[8]) انه واحد بحثنا عن معنى الواحد[7]) وعلى كم وجه يقال على ما يقال عليه وبذلك يصحّ لنا التوحيدُ التامُّ الخالصُ على ما قال الكتاب שמע ישראל יי אלהינו יי

a) Jer. 9, 23. *b*) Aboth II, 14. *c*) Deut. 4, 6. *d*) Jes. 2, 3.

---

1) O. بمعرفتنا بالدلائل. 2) P. F. صحّة اعتقادنا ويقين مذهبنا. 3) P. F. بكشف. 4) P. F. عقولنا O. אלאמה aus אלאמם verschrieben. 5—5) Fehlt in O. 6) P. بِهَلْ. 7—7) Fehlt in P. 8) F. صحّ.

אחד a) ولذلك يلزمنا ان نبحث اولاً هل لهذا العالم خالق ام لا فاذا[1] صح لنا ان لهذا العالم خالقا خلقه واحدثه بحثنا عنه هل هو واحد ام اكثر من واحد[1]) فاذا صح لنا انه واحد بحثنا عن معنى[2]) الواحد المجازى والواحد الحقيقى وما يجوز ان يوصف به الخالق من معناه الحقيقى وعند ذلك يكمل معنى التوحيد فى قلوبنا ويخلص فى ضمائرنا بعون الله وتأييده

الفصل الخامس

قال واما المقدّمات التى يصح بها ان للعالم خالقا خلقه لا من شىء فثلاث مقدمات احداها ان الشىء لا يصنع نفسه والمقدمة الثانية ان المبادى متناهية العدد لها اول لا اول قبله والمقدمة الثالثة ان كل مُؤَلَّف مُحدَث فاذا صحت هذه المقدمات الثلاث انتتج[3]) عنها لمن احسن تصريفها وتاليفها[4]) ان للعالَم خالقاً خلقه لا من شىء على ما سَيَتَبَيَّنُ ذلك فيما نستأنف شرحه ان شاء الله

واما الدليل على صحة هذه المقدمات الثلاث فعلى ما اصف وذلك بان اقول ان كل موجود بعد عدم لا يخلو من احد امرين اما انه[5]) اوجد نفسه واما انه[6]) اوجده غيرُه وكل ما[7]) نتوهّم انه صنع نفسه فليس يخلو من ان يكون صنع نفسه بعد[8]) كونه او قبل كونه وكلاهما محال لانه ان كان صنع نفسه[8]) بعد كونه فقد استغنى ان يصنع نفسه[9]) بتَقْدِمة كونه لِصُنْعِهِ فلم يصنع اذًا شيئًا وان كان صنع نفسه قبل كونه فكان فى تلك

a) Dt. 6, 4.

1—1) Fehlt in F. 2) Fehlt in P. 3) P. تنتج منها F. انتج. 4) Fehlt in F. 5) Fehlt in O. 6) Fehlt in O. 7) O. وكل من. 8—8) Fehlt in O; F. من ان يصنع نفسه قبل كونه او بعد كونه. 9) O. عن صنعه لنفسه فان كان صنع.

الحال معدوما ولا يصح من المعدوم[1] فعل ولا ترك فالمعدوم لا يصنع[2] شيئًا فقد امتنع أن يصنع الشيء نفسَهُ بوجه من الوجوه فقد صحت المقدمة الاولى التى قدمنا

واما صحة المقدمة الثانية فذلك ان كل ما له نهاية[3] فله ابتداء اذ صح ان ما[4] لا ابتداء له لا نهاية له اذ لا يُبْلَغ[5] مما لا اول له الى حد يقف الانسان عنده فما وجدنا له آخِرا علمنا أن قد كان له اول[6] لا اول قبله ومبدأ لا مبدأ له فلما[7] وقفنا عند نهاية من مبادئ الموجودات فى هذا العالم علمنا أن قد كان لها اول لا اول قبله ومبدأ لا مبدأ[8] له لان[9] المبادى لا تكون بلا نهاية فى الابتداء[9] وايضا من المعلوم ان كل ما له جزء فله كلٌّ اذ ليس الكل غير جملة أَجْزائِه ولا يجوز ان يكون جزء لِما لا نهاية له لان حد الجزء هو مقدار منفصل من مقدار اذ كان الاصغر يَعُدُّ الاعظم[10] على ما حدّه اقليدس فى اول المقالة الخامسة من كتابه[11] فى الهندسة واذا توهمنا شيئًا لا نهاية له بالفعل وفصلنا منه بَعْضَه كان الباقى اقلّ مما كان عليه لا محالة فان كان الباقى غير متناهٍ كان ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له وذلك محال وان[12] كان الباقى متناهيا[12] فانّا اذا زِدْنا[13] عليه الجزء المفصول منه وهو متناه كان الكل متناهيا وقد

---

1) P. F. والمعدوم لا يصح منه. 2) P. لا يفعل. 3) O. انتهاء.
4) O. من. 5) P. ينبلغ. 6) P. اولًا وما لا ابتداء له علمنا ان لا نهاية له [واولا لا اول قبله ومبدا لا مبدا له]. Die letzten Worte, die in O. erhalten sind, sind in P. eingeklammert. Dies beweist, dass in der Vorlage von P. die ursprünglichere Glosse O. enthalten war und später umgeändert wurde, um der »Voraussetzung” (oben Z. 5.) angepasst zu werden. 7) T. فكلما. Von فما وجدنا bis مبدا له fehlt in F. 8) P. F. ابتداء. 9—9) O. فليس المبادى اذًا بلا نهاية فى الابتداء. 10) F. الاكبر. 11) Fehlt in P.
12—12) Fehlt in F. 13) P. F. רדדנא.

كان فى اول وَصْفِنَا[1]) غير متناه فهو متناه وغير[2]) متناه وهذا خَلْف لا يمكن فليس يجوز ان يفصل مما لا نهاية له جزء فَكُلٌّ[3]) مَا لَهُ جُزءٌ متناه لا محالة واذا فصلنا مِمَّا خرج الى حد الكون فى هذا العالم من الاشخاص من عهد نوح الى عهد موسى عم بالوهم[4]) كان جزءا من جملة اشخاص[5]) العالم وهو متناه فالجملة اذًا متناهية العدد فلما كانت جملة هذا العالم متناهية لزم ان تكون مبادئه متناهية العدد فَيَجِبُ ان يكون لهذا العالم اول لا اول قبله ضرورةً فوجب لذلك تناهى المبادئ فى الاول على ما قدمنا واما صحة المقدمة الثالثة فذلك ان كل مؤلّف مركّب لا محالة من اشياء اكثر من واحد وتلك الاشياء التى أُلِّفَ منها فهى اقدم منه قدمة طبيعية[6]) وكذلك يلزم مُؤَلِّفه ان يكون اقدم منه قدمة طبيعية[6]) وزمانية والقديم هو الذى لا علة له وما لا علة له لا اول له وما لا اول له لا آخر له وكل ما له اول فليس بقديم وكل ما ليس بقديم فهو محدَث اذ ليس بين القديم والمحدَث واسطة تكون لا قديمة ولا محدَثة[7]) فكل مؤلَّف اذًا ليس بقديم[8]) فيلزم ضرورةً ان يكون محدَثا فقد صحت المقدمة الثالثة التى ذكرنا[9])

الفصل السادس

قال واما وجوه تصريف المقدمات التى ذكرنا فى تحقيق[10]) وجود الخالق جل وعز فذلك انه اذا تأَمَّلنا[11]) فى هذا العالَم[11]) وجدناه مُؤَلَّفًا مُرَكَّبًا لا يخلو جزء من اجزائه عن التاليف والنظام فانا نراه بحواسّنا وعقولنا

---

1) P. F. وضعه. 2) P. وهو غير. 3) T. כי כל מה soll er لان كل gehabt haben, oder fasst er das ف so auf? 4) Fehlt in O. 5) Fehlt in O. 6—6) Fehlt in O. 7) O. حديثة. 8) O. هو قديم. 9) T. hatte wohl: فاذا صحت المقدمة الثالثة التى ذكرنا صحت المقدمات الثلاث. 10) Fehlt in O. 11—11) P. هذا فى هيئة العالم.

كالبيت المبنيّ المُعَدّ فى جميع عَتاده فالسماء فوقه كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منظّمة[1]) كالمصابيح والجواهر مكنوزة كالذخائر كل شيء منها لشأنه والانسان كالمُمَلَّك للبيت المُسْتَعْمِل ما فيه وضروب النبات مهيّأة لمصالحه وانواع الحيوان مصرفة فى منافعه[2]) كما قال الولى عم תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו צונה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עובר ארחות ימים *a*) ثم ترتيب طلوع الشمس وغروبها لاقامة دَوْلَتَى النهار والليل وارتفاع الشمس وانحطاطها لاقامة زمان الربيع والصيف والخريف والشتاء من أَحْوَال ازمان[3]) العام ومنافعها وكرورها[4]) على نظام واحد متّصل دائم كما قال האומר לחרס ולא יזרח ובעד ככבים יחתם *b*) وقال תשת חשך ויהי לילה *c*) ثم دوران الافلاك المختلفة الحركات والدرارى والبروج على تدبير مقدّر ووزن مُحْكَم لا يختلّ ولا يعتلّ قد قُصِدَ بكل شيء منها قَصْدُ منفعة ومصلحة للناطقين كما قال الحكيم את הכל עשה יפה בעתו *d*) وقال לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים *e*) وجميع ذلك ظاهر التأليف والتركيب فى كله وفى جزئه

a) Ps. 8, 7f. *b*) Hiob 9, 7. *c*) Ps. 104, 20. *d*) Eccles. 3, 11. *e*) 3, 1.

---

1) Fehlt in O. 2) Zu diesem Passus vergl. Ġazālī's الحكمة فى مخلوقات الله ed. Kairo 1903 p. 2, 14 ff. اعلم رحمك الله انك اذا تأملت هذا العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المُعَدّ فيه جميع ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبسط والنجوم منصوبة كالمصابيح والجواهر مخزونة كالذخائر وكل شيء من ذلك مُعَدّ مُهَيّأ لشأنه والانسان كالمالك للبيت المُخَوَّل لما فيه فضروب النبات لمآربه واصناف الحيوانات مصروفة فى مصالحه Ms. Ahlwardt n⁰. 8747, Blatt 62, hat مُصَرَّفة statt مصروفة. In unseren Mss. können מנצמה und מכנוזה wohl aus מנצובה und מכזונה verschrieben sein 3) O. اموال العالم. 4) P. F. B. ומרורהא aus וכרורהא,

ثم اذا تاملنا[1] النبات والحيوان وجدناها مؤلَّفة من العناصر الاربعة اعنى النار والهواء والماء والتراب وهى[2] مختلفة ومتنافية ولا سبيل لنا الى تاليفها ونَظْمِها[3] النظامَ الطبيعىَّ لانها تستحيل[4] بعضُها الى بعض وينافى بعضها بعضًا ومتى[5] رَبَطْنَا منها شيئًا سارعَتْ الى الاستحالة والانتقال[5] واما تاليف الطبيعة لها فَمُحْكَمٌ وثابت[6] الى مدة محكومة وقد زعم بعض الفلاسفة ان الافلاك والنجوم والاشخاص العلوية فهى من طبيعة النار نظير قول الولى عم עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט[a] وفى هذا القول دليل على صحة هذا المذهب[7] وليس ذلك طبيعة خامسة كما زعم ارسطاطاليس فاذا كانت الموجودات مكوَّنة من العناصر[8] ومؤلَّفة منها وعلمنا انها لم تمتزج بذاتها ولاتألفت بطبائعها لِمُضَادَّة بعضِها لبعض سبق الى عقولنا وصحّ فى نفوسنا ان مولّفها غيرُها ورابطها سواها وان مُرَكِّبَهَا على غير طبائعها بل قسرا منها هو خالقها جل وعز الذى احكم ربطها[9] واتقن تاليفها فاذا بحثنا عن العناصر الاربعة[10] وجدناها مولفة ايضا من مَادَّة وصورة وهما الجوهر والعرض اما مادتها[11] فالمادة الاولى الحاملة للعناصر الاربعة وهيولاها[12] واما الصورة فالصورة الاولى الكُلِّيَّة التى

a) Ps. 104, 4.

---

1) P. תאולנא. 2) P. F. B. ومعلوم انها. 3) P. F. ونظامها magribinische Form für فَعْل. 4) P. F. B. لاستحالة بعضها عن بعض ونفى. 5–5) P. B. F. وما ربطنا منها فسريع الانتقال والاستحالة. 6) P. B. F. فى قوته وطبيعته الى مدة محدوده. 7) P. B. F. وذلك دليل صحة قول من قال بهذا المذهب. 8) F + الاربعة. 9) P. رباطها, vgl. Note 3. F. ורבאטהא. Vgl. Proleg. 28, 5 ff. 10) P. + وهيولاتها. 11) P. مادتهما. 12) P. وهيولاتها. T. + واما جوهرها فالعنصر الاول وهو اول العناصر الاربعة ومادتها. P. F. + ومادتها وهيولاتها.

هى اصل لكلِ صورة جوهرية[1]) وكلِ صورة عَرَضية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخِفّة والحركة والسكون وما اشبه ذلك فالتأليف والتركيب[2]) ظاهر فى جملة العالم وفى جميع اجزائه وفى اصوله وفروعه وفى بسيطه ومُركَّبه وفى اعلاه واسفله فيلزمنا[3]) مما قدّمنا أن يكون جميعه مُحدَثا على ما قد صح لنا[4]) أن كلَّ مُؤلَّفٍ مُحدَثٌ فلواجب[5]) أن نعتقد أن العالم مُحْدَث فلما كان ذلك كذلك وامتنع أن يكون الشىء يصنع نفسه فقد وجب أن يكون للعالم صانع ابتدأه واحدثه ولما صح أن المبادئ[6]) لا يجوز أن تكون بلا نهاية فى الاول وجب أن يكون للعالم ابتداء لا ابتداء قبله واول لا اول له وهو الذى خلقه واحدثه لا مِن شىء ولا بشىء ولا على شىء نظير قول الكتاب فى هذا المعنى אנכי יי עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי *a*) وقال נוטה צפון על תהו תולה ארץ על בלימה *b*) وهو البارى جل وعز الذى اياه طلبنا ووجوده قصدنا بافكارنا وعقولنا وهو القديم الذى لا اول لأوّليّته والازلى الذى لا نهاية لقِدَمه كما قال אני ראשון ואני אחרון *c*) وقال אני יי ראשון ואת אחרונים אני הוא *d*) وقد زعم قوم أن العالم تَهَيّأ فى اول كونه بالبخت والاتّفاق من غير خالق يبتدئه او مُبْدِع ابدعه[7]) ومن العجب عندى أن يسوغ فى عقل ناطق فى حال صحته مثل هذا الرأى ولو أن صاحب هذا القول[8]) يسمع أَحَدَ الناسِ يقول مثل قوله فى دولاب يدور لسَقْى قطعة من الارض[9]) وزعم انه تهيّأ بغير عَمَد من صنع تكلّف تاليفَه

a) Jes. 44, 24. *b*) Hiob 26, 7. *c*) Jes. 44, 6. *d*) 41, 4.

1) O. جوهرية وعرضية كالحرارة. Fehlt in F. bis والثقل. 2) F. والتربيع. 3) B. F. فوجب. 4) O. عندنا. 5) B. F. فقد صح ان العالم. 6) O. المبادى متناهية وجب. 7) P. B. F. يبتدعه. 8) P. الراى. 9) T. + او جنّة.

وتركيبه[1]) ووضع كل آلة من آلاته تلقاء[2]) المنفعة لَشَنَعَ ذلك عليه ونسبه الى غاية من الجهل وسارع الى تكذيبه واحالة قوله فاذا استحال هذا القول عنده فى دولاب خسيس حقير مصنوع بحيلة قصيرة لمصلحة قطعة صغيرة من الارض كيف يجوز لنفسه اعتقاد مثله فى هذا الدولاب الاعظم المحيط بالارض ومَن عليها من المخلوقين[3]) بحكمة وقدرة تقصر عقول البشريين وافهام الناطقين عن ادراك كنهها[4]) وهو مهيَّأ لمصلحة جميع الارض وما فيها ومن عليها وكيف يسوغ له ان يقول عنه انه تهيأ بغير قصد قاصد وتدبير حكيم[5]) قادر ومن المعلوم عندنا ان الامور التى[6]) تخلو من قصد قاصد فى شىء منها لا سبيل ان يوجد فيها اثر للحكمة والقدرة ألَا ترى لو صَبّ انسان[7]) مداداً على قرطاس دَفْعَةً لم يَجُزْ ان يتشكّل[8]) منه عليه كتاب منظوم وسطور مَقْرُوءة[9]) كالذى يكون بالقلم ولو أَحضَرَنا انسان كِتابًا منظوما ممّا لا سبيل ان يتهيَّأ دون واسطة قلم وزعم انه صبّ المداد على القرطاس فتشكل الخط عليه من ذات نفسه[10]) لَسارَعْنا الى تكذيبه وعلى انه لا يخرج عن قصد قاصد فاذا[11]) كان عندنا مُحالا تخطيط اشكال مخطوطة باصطلاح منا كيف يجوز فى ما هو أَدَقُّ صناعة[12]) وابعد إِحكامًا بما لا نهاية له عندنا ان يقال[13]) انه تهيأ بغير قصد قاصد وحكمة حكيم[14]) وقدرة قادر وفى ما جلبنا فى اثبات وجود الخالق تع من جهة آثاره كفاية

---

1) P. ותדבירה aus ותרכיבה. 2) P. תלקאן. 3) Fehlt in O. 4) B. ادراك بنيته وهيئته. 5) P. حاكم. 6) P. F. لا تخلو falsch. 7) P. B. ان لو انسانا صب; T. hatte wahrscheinlich: صُبَّ لانسان. 8) B. P. يشتكل vgl. Proleg. 30. 9) P. מקדّרה »nach Mass bestimmt” verschrieben aus מקרוّה. 10) P. من ذاته. 11) B. F. فاذا استحال هذا الامر فى اشكال. 12) O. P. B. صنعة. 13) O. يقول. 14) P. حاكم.

لمن فهم وانصف وكفى بذلك ردّا ودفعا لمذهب الدهريين[1]) الذين يعتقدون ان العالم قديم فافهم

الفصل السابع

قال واما الدليل على ان الخالق تع واحد فذلك انه لما صح عندنا بطريق الاستدلال ان للعالم خالقا لزمنا البحث عنه هل هو واحد ام اكثر من واحد فينبغى ان نبيّن صحة وحدانيته من سبعة وجوه احدها من جهة اعتبارنا لعلل الموجودات فانا اذا تصفّحناها وجدناها اقل عددا من معلولاتها وكلما بحثنا عن علل تلك العلل صاعدا وجدناها اقلّ عددا ايضا منها وكل ما صعدتْ تقلّلتْ فى العدد الى ان تنتهى الى علة واحدة وهى علة العلل وشرح ذلك ان اشخاص الموجودات غير متناهية العدد واذا حصّلنا انواعها الجامعة لها كانت اقل عددا من التى تحتها[2]) اذ كل نوع من الانواع يحوى اشخاصا كثيرة فالانواع متناهية العدد واذا أضفْنا الانواع الى اجناسها الحاوية لها كانت الاجناس اقل عددا منها اذ تحت كل جنس من الاجناس انواع كثيرة وكذلك كلما صعدت تكون الاجناس[3]) اقل عددا الى ان تنتهى الى اجناس الاجناس وقد قال الفيلسوف إن اجناس الاجناس عشرة وهى جَوْهَر وَكَمْ وكَيْف ومُضاف وأَيْنَ ومَتَى ونَصْبَة[4]) ومِلْك[5]) وفاعِلْ ومُنْفَعِل[6]) فاذا بحثنا عن علل[7]) اشخاص انواع هذه الاجناس العشرة وجدناها خمسا الحركة والعناصر الاربعة التى هى النار والهواء والماء والارض فاذا بحثنا عن علل العناصر الاربعة وجدناها المادة والصورة وهما اثنتان فاذا بحثنا عن علتيهما

1) P. على الدهرية B. لمذهب الدهرية. 2) O. التى ذكرناها.
3) P. كلما فوق الاجناس. 4) B. F. ونسبة. 5) O. ومَلَكَة.
6) P. ومفعول. 7) O. عن طلب F. عن اشخاص علل هذه. In O. ist טלב wohl aus עלל verschrieben.

كانت اقلّ عددًا[1]) منهما لا محالة وهى مشيئة الخالق تع ولا اقل من اثنين الا واحد فالخالق تع واحد اضطرارا من هذه الوجوه[2]) وقال الولى عم לך יי הממלכה והמתנשא לכל לראש[a]) يريد بذلك ارفع كل رفيع واعلا كل عالٍ واول كل مبدأ وعلة كل علة ومعلول

والوجه الثانى من جهة اثر الحكمة الظاهرة فى جميع هذا العالم اعلاه واسفله جماده[3]) ونباته وحيوانه فاذا تاملناه دلّنا على ان جميعه تدبير مدبّر واحد[4]) وصنعة خالق[5]) واحدْ وذلك[6]) انا نجده على اختلافه فى اصوله وعناصره متشابها فى فروعه ومتماثلا فى اجزائه فآثار[7]) حكمة الخالق ظاهرة فى صغير الخلق وجليله[8]) تشهد على انها لخالق واحد حكيم ولو كان العالم لخالق اكثر من واحد لاختلفت[9]) صورة الحكمة فى اجزاء العالم وتناقضت فى كليّاته وجزئياته وايضا انا نجده محتاجا فى ثباته وقيامه وصلاحه بعضا الى بعض وليس يتمّ منه جزء الّا بجزء آخر كحاجة حَلَق الدرع واجزاء السرير واعضاء بدن الانسان وسائر المؤلَّفات بعضها الى بعض فى قوامها[10]) وتمامها الا ترى حاجة القمر والكواكب الى نور الشمس وحاجة الارض الى السماء والماء وحاجة الحيوان بعضه الى بعض فان بعض انواعه ياكل سائرها كالسباع من[11]) الطائر والحوت وسباع البرّ وحاجة الانسان الى الكل وقوام الكل بالانسان وحاجة البلدان والاقاليم والعلوم والصناعات بعضها الى بعض والحكمة ظاهرة فى دقيق الخلق وجليله وفى صغيره وكبيره فان اثر الحكمة والقدرة الظاهرة فى خِلْقة الفيل على عِظَم[12]) جسمه ليس باعجب من

a) I Chr. 29, 11.

1) Fehlt in O. P. F. 2) P. B. F. الجهة. 3) O. جامده. 4) Fehlt in P. 5) P. صانع وخالق. 6) O. ولذلك. 7) P. B. واثار. 8) P. صغيره وكبيره ودقيقه وجليله, vgl. Zeile 18. 9) B. لاختلفت حكمته وتناقضت. 10) P. وقوامها. 11) O. الى. 12) O. عظيم.

اثر الحكمة الظاهرة فى خلقة النملة والذرّة[1]) على دقتها بل كل ما صغرت الخلقة[2]) فانّ اثر الحكمة والقدرة[3]) اظهر فيها ولطف البارى اعجب وابين منها[4]) فيدلّ ذلك على ان جميعها[5]) تدبير مُدبّر واحد وخالق واحد لتشابهها وتشاكلها واتفاقها على تمام نظام العالم وقيامه[6]) بجملته بجميع اجزائه ولو كان لاكثر من خالق واحد لاختلفت صورة الحكمة فى بعض اجزاء العالم ولاستغنى بعضه عن بعض فلما كان مختلفا فى اصوله وعناصره متفقا فى فروعه ومؤتلفاته دلّ على ان محدثه ومؤلّفه[7]) وسائسه* ومدبّره واحد وقال الفيلسوف ليس فى ما خلق الله اعجب مما خلق الله يعنى ان الحكمة فى ما دقّ وجلّ وصغر وكبر[8]) من اجزاء العالم متشابهة ومتناسبة كما قال النبى عم عند وصفه لاصناف آثار الحكمة[9]) ورتبة عمارتها للعالم מה רבו מעשיך יי׳ כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך a) وقال מה גדלו מעשיך יי׳ מאד עמקו מחשבותיך b)

والوجه الثالث من قبل الحدث العام لجملة[10]) العالم فان الدلائل قد دلّت[11]) على حدث العالم ووجب عن ذلك ان يكون له محدث لامتناع تكوّن[12]) الشىء من قبل نفسه فاذا وجدنا مكوّنا وصحّ لنا انه[13]) كان بعد[14]) ان لم يكن علِمنا بشهادة العقول السليمة ان غيره ابدعه وكوّنه فاذا ثبت ان العالم خلق احدثه فليس يجوز ان نعتقده اكثر

a) Ps. 104, 24. *b*) Ps. 92, 6.

---

1) O. hat noch والقردة. P. hat hier الذرة aus versehen weggelassen, da er es früher irrtümlicherweise an anderer Stelle hat; auch hat er على خلقتها ودقتها. 2) P. التخليقة. 3) Fehlt in O. 4) P. فيها B. F. اظهر فيها وكان العجب اكثر منها فيدل. 5) P. انها. 6) B. وقوامه. 7) Fehlt in P. 8) Die beiden letzteren Wörter fehlen in P. B. T. 9) P. B. لاصناف المخلوقات. T. ענייני העולם. 10) F. فى جميع. 11) P. B. F. شهدت على حدوث. 12) O. B. تكوين. 13) P. منه انه. 14) P. من بعد.

من واحد[1]) اذ لا غنى عن خالق واحد فى وجود العالم[2]) ولا بدّ منه ولو امكن قيام العالم[2]) وثبوته فى عقولنا بأَقَلّ من خالق واحد لاعتقدناه كذلك ولمّا لم نعقل شيئًا يمكن[3]) ان يصنع غيره[3]) اقل من واحد[4]) علمنا علما ضروريا[5]) انه واحد فالاشياء التى تصحّ[6]) بطريق الاستدلال عليها ويكون وجودها وجودا ضروريا[7]) ليس يجب لنا ان نعتقدها باكثر مما تدعو الضرورة اليه فى تمام الشىء المستدَلّ به عليها ومثال ذلك انا اذا رأينا كتابًا متشابها فى نظامه وصورة الخطّ الذى كتب به صورة واحدة سبق الى عقولنا ان كاتبا واحدا كتبه ونظمه فان الكتاب لا يصحّ ولا يتمّ باقلّ من كاتب واحد ولو صحّ كَتْبُهُ[8]) من اقلّ من كاتب واحد لاعتقدناه كذلك وان كان من الممكن ان يكون قد كتبه اكثر من واحد فليس يجوز[9]) لنا اعتقاد ذلك فيه الا بدليل يشهد على صحته[10]) من اختلاف صورة الخط فى بعضه او ما اشبه ذلك فاذا[11]) كان ذلك كذلك ولم يتّفق[12]) مشاهدة كاتب الكتاب اذا فعل الكتابة قبل او بعد فقد استغنينا عن مشاهدته بعينه وبشخصه اذا[13]) امتنع ذلك[13]) بالمشاهدة لكتابه فقام الاستدلال عليه من فعله ونظام كتابته مقام[14]) المشاهدة به وعلمنا ضرورةً ان كاتبا موجودا عالما بالكتابة قادرا عليها كتب[15]) ذلك الكتاب ولم يشاركه سواه فيه لنظامه

---

1) T. hat auch: ولا اقلّ من واحد, was aber hier nicht am Platze ist. 2—2) Fehlt in O.; ثبوته korrigiert P. in ثباته, ähnlich wie sonst خلوص in خلاص. Mit باقلّ beginnt Ms. C. = Firk. II n°. 3092, von dem aber nur ein ganz kleiner lückenhafter Teil erhalten ist. 3—3) Fehlt in F. 4) P. باقل من خالق واحد. 5) P. F. بالضرورة. 6) O. تدرك. T. übersetzt יתבררו wie sonst صح. 7) O. واحدا. 8) O. B. C. صح كتابته. 9) P. يجب. 10) P. على ذلك. 11) Von hier bis ومحكم ٥٤, 2. fehlt in P. B. F. In T. fehlt nur von ولم bis فقد. 12) O. يتمّ. 13—13) Fehlt in O.; T. hatte: ذلك من هذه الجهة. 14) Fehlt in O. 15) C. فعل ذلك ولم.

واستوائه لان فعل الفاعلين تختلف غير منظوم ومستو ومضاد غير متقن ومحكم وكذلك القول فى خلق العلم تع لما كانت آثار الحكمة فى مخلوقته متماثلة ومتشاكلة[1]) دعت الضرورة الى اعتقاد خالق واحد خلقه اذ لا بدّ منه فى وجود المحدثين[2]) وأنْ ليس هو شيئًا مرئيًّا تعالى كالجوهر والعرض فلمّا هو غير مرئىّ جل وعز لا يصح وجوده وصحة اعتقاده الا بالاستدلال والاعتبار بمخلوقته فيقوم اعتقادنا[3]) بوجوده وانه واحد قديم لم يزل ولا يزال وانه جبّار حكيم حىّ مقامَ المشاهدة به تع عن ذلك لانه ليس من قبيل المرئيات فدعت الضرورة الى اعتقاد خالقٍ واحدٍ خلقه اذ لا بد منه فى وجود المحدثين واما اكثر من واحد فمنه بدّ ولا حاجة اليه فمن ادّعى انه اكثر من واحد فليس يصح قوله الا بدليل غير الدليل الذى جلبناه وليس سبيل الى اثبات ذلك لامتناع تنافى[4]) الادلة العقلية بل جميع الدلائل تشهد على وحدانيته وتنفى عنه معنى الكثرة والاشتراك والتشبيه نظير قوله تعالى היש אלוה מבלעדי ואין צור בל ידעתי a) وقال אני ראשון ואני אחרון b) وقال אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו c) وقال אל צדיק ומושיע אין זולתי d)

والوجه[5]) الرابع أن اقول لمن اعتقد أن الخالق اكثر من واحد

a) Jes. 44, 8. *b*) Ibid. 44, 6. *c*) Ibid. 48, 13. *d*) Ibid. 45, 21.

---

1) C. ومتشابهة. 2) Von hier bis المحدثين Z. 9, fehlt in P. B. F. 3) Man erwartet hier: الاستدلال عليه واعتقادنا بوجوده. T. scheint ويقوم الاستدلال عليه مقام *nach* حى gehabt zu haben. 4) P. לאמתנאעה פי. In seiner Vorlage wird לאמתנאעתא פי statt לאמתנאע תנאפי gestanden haben. 5) P. B. F.: والوجه الرابع أن الخالق تع أن كان اكثر من واحد فلا يخلو من احد وجهين اما أن ذات

إمّا ان تكون ذاتُ الجميع ذاتًا واحدةً واما غيرَ واحدة فان قال ان الذات واحدة فالمعنى اذًا واحد فليس للخالق اكثر من واحد وان قال ان لكل واحد منهم ذاتًا غير ذات الآخر فيلزم ضرورة ان يكون بينهما فصل لتغايرهما واختلافهما وكل مفصول محدود وكل محدود متناه وكل متناه مؤلَّف وكل مؤلَّف مُحْدَث ولكل مُحْدَث مُحْدِث فمن زعم ان خالق العالم اكثر من واحد فيلزم ان يكون محدَثا وقد تقدم من قولنا ان خالق العالم قديم وهو علّة العِلَل واول الاوائل فهو اذًا واحد اضطرارًا نظير قول الولى אתה הוא יי לבדך a)

والوجه الخامس من جهة معنى الكثرة والوحدة وذلك ان[1]) اقليدس حدّ الوحدة فى كتابه وقال الوحدة هى التى بها يقال لكل شئ واحدٌ يريد ان الوحدة اقدم من الواحد بالطبع كما نقول ان الحرارة اقدم من الشىء الحارّ ولولا[2]) الوحدة لم يُقَلْ لشىء من الاشياء واحد والمعنى

a) Neh. 9, 6.

جميعهم واحدة او اكثر من واحدة فان كانت الذات واحدة معنى الخالق واحد وان كانت الذات اكثر من واحدة فهى مختلفة فان كانت الذات مختلفة فقد يجب ان يكون بينهم فصل وكل مفصول محدود وكل محدود متناهٍ وكل متناهٍ مؤلَّف وكل مولف محدَث ولكل مُحدَث محدِث فالخالق ان كان اكثر من واحد فله محدث وقد تقدم من قولنا ان الخالق قديم وهو علّة العلل واول كل اول فهو اذاً واحد اضطرارا لا نهاية له ولا خالقا غيره نظير قول الولى אתה הוא יי לבדך

1) P. F. ان الوحدة على ما حدّها اقليدس فى كتابه. 2) P. A. B. F.: ولولا الوحدة لم يُقَلْ لشىء من الاشياء واحد [B. F.: والمعنى الذى ينبغى ان نفهم من الوحدة هو] [F.: انفراد محض والواحد] الحق هو انفراد الشىء بذاته واختصاصه بنفسه ولا يتكثر بجهة

الذى يتصوّر فى عقولنا من الوحدة هو انفراد محض واختصاص ما لا يداخله شبيه ولا اشتراك فى حال من الاحوال ولا تكثّر ولا عدد بوجه ولا تتصل بشىء ولا انفصال عن شىء ومعنى الكثرة هو جملة آحاد وليس يجوز أن تسبق الكثرةُ الوحدةَ التى منها تكثّرت فتى كثرة وجدناها بحواسّنا او بعقولنا علمنا علما يقينا أن الوحدة اقدم منها كتقدم الواحد العددى لسائر العدد فمن زعم أن الخالق اكثر من واحد يلزمه أن يعتقد أن الواحد اسبق واقدم لجميعهم لتقدّم الواحد للعدد والوحدةِ للكثرة فالواحد اذًا واحد على كل وجه قديم لا قديم سواه كقوله تعالى לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה a)

والوجه السادس من جهة العرض اللازم لكل متكثر وذلك أن الكثرة والجملة عرض داخل على الجوهر وهو[1]) الكميّة[1]) وخالق الجوهر والعرض لا تلحقه صفة من صفاتهما فى ذاته فلما[2]) صحّ ارتفاع الخالق عن[3])

a) Jes. 43, 10.

من الجهات ولا يتجزّأ (P.: يتوجّه) بوجه من الوجوه ولا يتصل بشىء ولا ينفصل من شىء ومعنى الكثرة هو جملة آحاد (B. F.: وحدانيات) ولا يجوز أن تسبق الكثرةُ الوحدةَ التى منها تكثّرت فاذا صحّ لنا فى معنى من المعانى انه كثرة اشياء او جملة آحاد علمنا أن الواحد اسبق لجملتها (F.: لكثرتها) أن تكثّرت من معنى واحد فمن زعم زاعم أن الخالق تعـ اكثر من واحد لزم أن يوجد قبله واحد سبقه لِسَبْق (B. F.: لسباق) الواحد للعدد فالخالق اذًا واحد على كل وجه قديم لا قديم غيره نظير قوله تعـ לפני לא נוצר אל

1) Fehlt in B. F. 2) O. فلا يصحّ. 3) B. F. P.: فاذا صحّ ارتفاع الخالق عن جملة صفات العرض وكانت الكثرة فى المتكثر عرضا لم يجز ان يلحق ذات الخالق تعـ صفة من صفات الكثرة

التشبيه والتمثيل بشىء من مخلوقاته من المعقول والمكتوب وكان التكثر الداخل على الجوهر عرضا لم يَجُزْ ان يلحق ذات الخالق تعالى صفة من صفات الكثرة فاذا[1]) لم يوصف بالكثرة فهو واحد[2]) اضطرارا[3]) اذ ليس بين الوحدة والكثرة واسطة فاذًا لم يكن الخالق اكثر من واحد فهو اذًا واحد اضطرارًا[4]) نظير قول חנה: אין קדוש כיי כי אין בלתך [a])

والوجه السابع ان الخالق لو كان اكثر من واحد أمّا ان يكون كل واحد منهم قادرا على خلقة العالم واما[5]) ان لا يقدر على ذلك الا بمعونة غيره فان كان كل واحد قادرا على ذلك[5]) فخالق العالم واحد[6]) اذ هو[7]) قادر على ذلك ولا حاجة به الى معونة غيره وان كان لا يتمّ ذلك الا باجتماعهم فليس واحد منهم تامّ[8]) القوة والقدرة اذ كل واحد منهم عاجز ومقصِّر فكل واحد منهم ضعيف وكل ضعيف[9]) متناهى القوة[10]) والذات[10]) وكل متناهٍ محدود وكل محدود مولَّف وكل مولف محدَث ولكل محدَث محدِث فالضعيف لا[11]) يجوز ان يكون قديما لان القديم لا يعجز عن شىء ولا يحتاج الى معونة غيره[12]) فليس الخالق اذًا اكثر من واحد[13]) ولو جاز ان يكون اكثر من واحد لَأَمْكَنَ ان يكون[14]) بينهم تمانع واختلاف[15]) فى خلقة المخلوقين فلا يتم منهم خَلْقُ[16]) العالَم وفى وجودنا هذا العالم على نظام واحد

a) Sam. I. 2, 2.

---

1) Von فاذا bis فهو اذًا fehlt in O. C. 2) P. F. الواحد. 3) F. استضرارا. 4) B. F. P. واحد بلا محالة. 5—5) Fehlt in O. 6) B. P. اذًا واحد. T. hat הבורא האחד נוסף. 7) F. P. اذ لا حاجة له بمعونة B. به الى معونة. 8) B. ثابت. 9) B. والضعيف. 10) Fehlt in O. 11) F. لا يكون. 12) P. F. الى شى. 13) B. وكان فيما بينهم تمانع. 14) F. لكان فيما بينهم C. لامكن بينهم. 15) P. F. تتخالف. 16) T. خلق الخلائق. In O. fehlt وفى وجودنا.

وحركة واحدة لازمة لكل جزء من اجزائه لا تختلف[1]) مع الدهور علمنا ان خالقه ومدبّره وسائسه واحد لا يخالف[2]) فعلَه ولا ينقُض تدبيرَه غيرُه كما قال تعالى ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי[a]) وقال المولى عم לעולם יי דברך נצב בשמים לדור ודור אמונתך כוננת ארץ ותעמד[b]) وما[3]) نشاهد فى آثار تدبير[4]) الله للمخلوقين[5]) ان التدبير لا يتمّ ويدوم[6]) على حال واحدة[6]) الا بانفراد شخص واحد بالراى والتدبير[7]) والنظر كالملك فى المدينة والنفس فى الجسم[8]) وقال ارسطاطاليس فى كتابه[9]) فى هذا المعنى اعنى التوحيد لا خير فى كثرة الرؤساء انما الرئيس واحد وقال الحكيم בפשע ארץ רבים שריה[c]) وفى ما جلبنا فى هذا المعنى كفاية لمن فهم وكفى به ردّا على مذهب[10]) الثنوية[11]) والنصارى فى التثليث وغيرهم فان فى[12]) اثباتنا الوحدانية لخالق العالم جل وعز ابطال[13]) دعوى كل من زعم انه اكثر من واحد فافهم

الفصل الثامن[14])

O.:

قال واما شرح وجوه الواحد الحقيقى والواحد المجازى فذلك ان الواحد

P.:

قال واما شرح وجوه الواحد الحقيقى والواحد المجازى فذلك ان الواحد

a) Jes. 44, 7. *b*) Ps. 119, 89. *c*) Prov. 28, 2.

---

1) P. لا تخالف. 2) B. F. P. لا يختلف فى. 3) B. F. P. وقد. 4) Fehlt in O. 5) O. C. فى العالم. 6—6) Fehlt in B. F. P. 7) Fehlt in P. 8) B. F. P. الجسد. 9) P. فى كتاب التوحيد. Prof. Nöldeke macht mich auf die Stelle Ilias 2, 204 aufmerksam, und Prof. Goldziher darauf, dass dieser Satz auch bei Šahrastāni als aristotelisch angeführt wird. 10) B. + اصحاب. 11) B. P. + ومذهب. 12) Fehlt in B. 13) B. زالت. 14) In diesem und im folgenden Kap. gehen A. und C. auf die Vorlage von O. zurück, während B. und F. auf die Vorlage von P. zurückgehen.

O.:

اسم مشتقّ من الوحدة وهو مقول على ضربين احدهما عرضى وهو المجازى والثانى جوهرى ثابت وهو الحقيقى والواحد العرضى ايضا على ضربين الضرب الواحد منهما ظاهر التكثر والجملة والجمع كالجنس الواحد [1]) الذى هو جامع جملة انواع كثيرة وكالنوع الواحد الذى هو جامع جملة اشخاص كثيرة وكالشخص الواحد [1]) الذى هو مؤلَّف من اجزاء كثيرة وكالجيش الواحد الذى هو جملة من الناس وكمثل [2]) قولنا مُدٌّ واحد وقفيز واحد ورُبع واحد ورطل واحد وكل واحد منها يَعُمّ جملة اشياء يقال لكل واحد منها واحدٌ [2]) فكل واحد مما ذكرنا يُسَمّى واحدًا على طريق المجاز وذلك من جهة اتّفاق تلك الاشياء التى يجمعها ذلك الاسم فى معنى واحد ويسمّى [3]) كثيرًا من جهةٍ ما

P.:

اسم [2]) مشتقّ من الوحدة وهو مقول على ضربين امّا عرضى وهو المجازى وامّا جوهرى ثابت وهو الواحد الحقيقى والواحد العرضى على ضربين وذلك ان الشى المُسمّى واحدًا يكون جملة اشياء كثيرة كالجنس الجامع لانواعه وكالنوع الجامع لاشخاصه وكالشخص الواحد من الحيوان الذى هو جملة اجزائه فان كل واحد مما ذكرنا يقال انه واحد من جهة اتفاق الاشياء التى يجمعها ذلك الشىء الواحد فى معنى واحد وهو كثير من جهة ما يحوى من الامور الكثيرة [4]) المختلفة الذى يستحقّ [5]) كل واحد منها اسم الواحد فالواحد فى مثل هذه الامور الذى ذكرنا عَرَضٌ وكذلك كل ما يوزَن ويكال [6]) من الاشياء مثل قولنا رطل واحد وقفيز واحد وربع واحد وما جرى هذا

1—1) Fehlt in O. In Proleg. p. ٢١, Z. 6 f. habe ist es auf Grund von T. ergänzt, da die Petersburger Hss. mir damals noch nicht ganz zur Verfügung gestanden haben. 2—2) Fehlt in A. وكمثل aber nach T. hergestellt; in O. und C. heisst es bloss مثل. 3) Fehlt in O. A. C. bis كثيرة und ist nach T. ergänzt. 4) P. من امور الكثرة. 5) B. تستحقّ. 6) P. وينكال vulgär.

O.:

يحوى امورًا كثيرةً فاذا انقسمت تلك الاشياء وانفردت قيل لكل شىء منها واحد فالواحد فى مثل هذه الامور التى ذكرنا عرض فهو واحد من جهة وكثرة من جهة

والضرب الثانى من الواحد العرضى هو الواحد المقول على الشخص الواحد وهو غير متكثّر ولا عامّ لجملة اشياء فى ظاهره الا انه كثير فى ذاته من جهة تاليفه من مادّة وصورة وجوهر وعرض وهو قابل الكون والفساد والتجزّى والاستحالة [1]) والاتّصال والانفصال والتغيّر والاختلاف والاشتراك فالتكثّر يلحق الشىء الذى يقال له واحد من جميع ما وصفنا [2]) لانها ضدّ الوحدانية فالواحد المقول على الشىء الذى يلحقه فى ذاته شىء من ضروب التكثّر والاستحالة عرض لا محالة وهو واحد على سبيل المجاز لا على الحقيقة ففهم

P.:

المجازى فهو واحد من جهة انفصاله مما هو اكثر منه وهو فى ذاته كثير

والضرب الثانى من الواحد العرضى ان يكون الشىء المقول عليه واحد مؤلّفا من مادّة وصورة وجوهر وعرض او يكون قابلا للاستحالة والتغيّر والاشتراك ويكون منقسما بالفعل او بالوهم الذى [3]) يمكن خروجه الى الفعل [3]) فان كُلّ ما يقبل الاستحالة والفساد والتغيّر والاشتراك فمتكثّر لا محالة لان الغيريّة ضدّ الوحدانيه فكل متغيّر متكثّر لا محالة [4]) فليس الواحد المقول عليه حقيقيا فهو اذًا مجازى عرضى فافهم

وانما الواحد الحقيقى فيقال ايضا على ضربين احدهما بالوهم والثانى

---

1) Fehlt in T. (והשניה) והחלוק ist in והחלוה zu korrigieren.
2) A. ذكرنا. 3—3) Fehlt in F. 4) Fehlt in B. F.

بالفعل واما الوهمى[1] فهو الواحد العددى الذى هو اصل العدد ومبدأه ومعنى الواحد العددى هو[2] سِمَةٌ وعلامة لمبدأ لا مبدأ قبله اذ كل[3] مبدأ حقيقى يسمى واحدًا كقول الكتاب ויהי ערב ויהי בקר יום אחד a) مقام יום ראשון فقال[4] יום אחד من جهة ان الواحد اسم لكل مبدأ ليس قبله مبدأ[4]) فاذا ثُنِّىَ[5]) سُمِّىَ اثنين واذا ثُلِّثَ سُمِّىَ ثلاثة وكذلك الى عشرة ثم تَكُرُّ رَاجِعًا[6]) الى الواحد ثم الى مائة والى الالف الى ما لا نهاية له من العدد ولذلك كان حدّ العدد جملة مركّبة من الآحاد[7]) وانما سَمَّيْتُهُ وهميا لان العدد غير واقع تحت الحواسّ الجسمانية وانما يُدرك بالوهم واما المعدود فهو محسوس بالحواس الخمس الجسمانية او ببعضها[8]) والضرب الثانى الذى هو واحد حقيقى موجود بالفعل فهو المعنى الذى لا يتكثر ولا يتغيّر ولا يستحيل ولا يوصف بصفة من صفات الاجسام ولا يلحقه كون[9]) ولا فساد ولا يتناهى ولا يتنقّل[10]) ولا يتحرّك ولا يشبه شيئًا ولا يشبهه شىء ولا يشارك شيئًا اذ هو كيف[11]) ما حصلته[11]) واحدٌ محضٌ وهو اصل لكل متكثّر على ما تقدّم من قولنا

O.:	P.:
ان الوحدة علة الكثرة وليس للواحد الحق ابتداء ولا انتهاء لان كل[12]) ما له	اذ هو كيف ما حصلته تجده واحدا محضا وهو اصل لكل متكثر

1—1) Fehlt in O. A. C. von والثانى. Für الثانى haben B. F. والآخر.
2) O. C. ومعنى واحد العدد انه. A. F. والمعنى انه سمة لمبدأ لا مبدأ B. F. ليس مبدا قبله P. B. haben nicht وعلامة. 3) B. F. كل معنى يكون مبدأً حقيقيا كقول. 4—4) Fehlt in O. A. C. 5) P. B. F. ثنى ذلك المبدأ. 6) B. يكرّ P. يكرّر رجوعا; A. ויכ״ר verschrieben aus ויכר״. 7) F. لان العدد وهميا غير. 8) Fehlt in O. P. C. بعضها. 9) P. تكوّن B. لا كون. 10) B. ينتقل. 11—11) Fehlt in O. A. C. 12) C. كل ما يدخله الكون له dittographiert aus dem folgenden Satze.

O.:

ابتداء وانتهاء قد يلزم دخول الكون والفساد عليه وكل ما يدخله الكون والفساد فمتغيّر والغيريّة ضدّ الوحدانية فيكون[1] اكثر من واحد اذ هو فى ما قبل الابتداء غَيْرُهُ مِنْهُ فى ما بعده فيجب له التكثّر[1] وكذلك الشِبه فى المشبَّه عرض وكل متعرّض متكثّر فالواحد الحق لا يلحقه شىء من الاعراض[2] فى ذاته بوجه فان قال قائل ان الوحدانيه فى الواحد الحق عرض قُلنا ان معنى الوحدة فى الواحد الحق هو نفى التكثر والكثرة[3] عنه فاذا

P.:

اذ هو اصل الكثرة والوحدة وكذلك يلزم ان لا يكون له ابتداء ولا انتهاء لان اذا كان له ابتداء او انتهاء فقد لزمه الكون والفساد والتغير والاستحالة فيكون اكثر من واحد اذ هو فى ما قبل الابتداء من غيره فى ما بعده فيجب له التكثّر وكذلك ان كان له شبيه فقد لزمه التكثّر[4] والتجزّى لان الشبه فى المشبّه به عرض وكل متعرض ليس بواحد حقيقى وليست الوحدة فى الواحد الحقيقى[5] عرض لان معنى الوحدة نفى الكثرة عن كل معنى تلزمه

1—1) Fehlt in O. A. C. Die La. P. اذ هو فى ما قبل الابتداء من غيره فى ما بعده, ebenso wie T. כי הוא קודם ההתחלה לזולתי אחריה haben keinen Sinn. Hier muss es heissen: „Er ist vor dem Anfang etwas anderes als nach demselben“. Dem entsprechend habe ich in Proleg. p. ٢٣ unten auf Vorschlag des Herrn Prof. Goldziher اذ هو فى ما قبل الابتداء غيره فى ما بعده korrigiert. Diese Korrektur wird nun durch B. und F. bestätigt. T. wird wohl geschrieben haben: היא קודם ההתחלה וזולתי אחריה richtiger wäre allerdings: היא קודם ההתחלה אחר ממה שהוא אחריה. 2) O. A. الاعتراض. 3) T. הרבוי והרב. O. A. C. haben nur تكثر; P. B. F. nur كثرة. Da in O. A. C. التكثر والكثرة in den nächsten Zeilen wiederholt wird, so dürfte hier das Ausbleiben von الكثرة nur auf Versehen beruhen. 4) تكاثر magribinisch. B. تكثير. 5) P. B. الحق.

O.:

وصفنا الواحد انما نَصفه[1] بمعنى عدم التكثر والكثرة فالواحد[2] الحق لا يوصف بصفة توجب لذاته التكثر[2] والتغيّر والتجزّى والاستحالة[3] بوجه فهذا جميع القول فى الواحد المجازى والواحد الحقيقى فافهم

P.:

حقيقة الوحدة فالوحدة عدم[4] الكثرة فالواحد الحق لا يوصف بصفة توجب لذاته التكثّر والتغيّر والانقسام بوجه وفى هذا جماع (sic) القول فى الواحد المجازى والواحد الحقيقى فافهم

الفصل التاسع

O.:

قال واما الدليل على ان الخالق تعَ واحد حق ولا واحد حق سواه فنقول انه لما كان كل مؤلَّف لا يتمّ كونه الا باشتراك من اجزائه التى أُلِّف منها وهو اتّحاد بعضها ببعض واصل الاشتراك الوحدة وكذلك لا يتمّ وجود المؤلَّف الا باختلاف اجزائه التى منها أُلِّف لان التاليف لا يكون الا من اشياء اكثر من واحد فأصل الاختلاف الكثرة فلما كان اثر التاليف والتركيب والنظام موجودًا فى هذا العالم فى

P.:

قال واما الدليل على ان الخالق تعَ واحد حق لا واحد حق سواه فنقول انه لمّا كان كل مؤلف لا يتمّ كونه الا باختلاف واشتراك وكان اصل الاشتراك الوحدة واصل الاختلاف الكثرة لزم وجودهما فى كل مكوّن فى العالم ولما كانت الوحدة اقدم من الكثرة بالطبع كتقدم الواحد لسائر العدد وجب لذلك ان تكون علّة كل متكثر غير متكثرة فى المبادئ[5] لسباق معنى الوحدة لكل متكثر فقد وجب امتناع وجود الكثرة علة الكثرة فى اول الابداع[6]

---

1) O. الواحد بمعنى. 2—2) Fehlt in C. 3) T. רבוי שנוי חלוף. 4) P. عكس. 5) B. فى اول المبادى; F. المبدأ. 6) F. الاختراع.

O.:

كُلّيته وجزئيته واصوله 1) وفروعه وجب أن يوجد فى جميعها معنى الاشتراك والاختلاف واصلهما الوحدة والكثرة ولما كانت الوحدة اقدم من الكثرة بالطبع كتقدّم الواحد لسائر العدد وجب أن تكون علّة كل متكثر 2) غيرَ متكثر فى أول المبادى من اجل تقدم معنى الوحدة لكل متكثر ولما كانت العلل متناهية فى الابتداء وامتنع أن يصنع الصانع مثل نفسه لم يَجُزْ علّة 3) الكثرة والوحدة أن تكون مثلها اعنى كثرة ووحدة فاذا لم تكن علة المكوّنات الكثرة فقط ولا كثرة ووحدة وجب أن تكون علّة الكون واحدًا حقًّا وقد قدّمنا فى كلامنا أن العلل كلما تصاعدت نحو الابتداء تقللت الى أن تنتهى الى اصل العدد وهو الواحد الحق وهو الخالق تعالى ومن المعلوم ايضا أن كُلّ شىء يُوجَدُ فى شىء ما عرضًا لا

P.:

لان ذلك يؤدّى الى كون العلل المتكثرة بلا نهاية ولا بد من الوقوف عند الواحد الذى هو علة الكثرة الاولى بالضرورة وهو الخالق تع فيلزم من ذلك أن يكون واحدا حقا وايضا من المعلوم أن كلّ شىء يوجود 4) فى شىء آخر عرضًا لا بدّ أن يوجد فى شىء آخر جوهريًّا حقيقيًّا لا انتقل له عنه الا بفساده كالحرارة التى هى فى الماء الحارّ 5) عرض وفى النار جوهرية ثابتة وكذلك 6) الرطوبة فى الاجسام الرطبة عرض وهى فى الماء جوهرية ثابتة 6) وكذلك الرطب 7) من الاجسام انما يكتسب الرطوبة من جهة الماء 8) وكذلك كل جسم حارّ انما يكتسب 9) الحرارة من النار التى هى جوهرية فيها وكذلك القول فى معنى الوحدة انها لما كانت عرضية فى كل واحد من المخلوقين على ما قدمنا لزمنا وجودها فى شىء

1) O. C. لاصوله. (T. hat auch וחלקיו). 2) O. C. المتكثر. 3) O. C. عليه. 4) P. موجود. 5) Fehlt in B. 6—6 Fehlt in P. 7) P. وكل شىء رطب. 8) Am Rande von P. + وكذلك الجسم الحارّ انما اكتسب. 9) P. الذى هى فيه جوهرية.

O.:

بدّ ان يوجَد فى شىء آخر جوهريًا حقيقيًّا لا انتقال له عنه الا بفساده كالحرارة فى الماء الحارّ وهى عرض فى الماء وهى فى النار جوهرية ثابتة[1]) وكالرطوبة فى الاجسام التى هى عرض فيها وهى فى الماء جوهرية ثابتة[1]) ومن المعلوم ايضا ان كل ما يوجد عرضًا فى شىء من الاشياء انما يكتسبه ذلك المُعترَض من الشىء الذى هو فيه جوهريًّا على ما نشاهد من حرارة الماء الحار[2]) وهى عرض فيه انها[3]) مُكْتَسَبَةٌ من النار التى الحرارة فيها جوهرية وكما نشاهد رطوبة الاجسام الرطبة بعرض انها مكتسبة لها من الماء التى الرطوبة فيه جوهرية وكذلك سائر المكوّنات اذا اعتبرناها وعلى هذا القياس يجرى القول فى معنى الوحدة انها لما كانت فى كل واحد من المخلوقين عرضية على ما قدّمنا وجب ان تكون الوحدة فى علّة المخلوقين جوهرية ثابتة حقيقية وعنها استفادت

P.:

من الاشياء ثابتة جوهرية وكذلك يلزم ان يكون الواحد الحقيقى علّة لكل شىء وتوجد فيه الوحدة بعرض على ما شرحنا فلما بحثنا عن معنى الوحدة المحضة فى المخلوقين لم نجدها لواحد من اجناسهم[4]) وانواعهم واشخاصهم وجواهرهم واعراضهم اذ كل واحد منهم يقبل التكثّر والتجزّؤ والتغيّر والاختلاف والتاليف والتحليل والزيادة والنقصان والانتقال والحركة والتشبيه والتصوير والتشكيل وسائر ضروب الأعراض الخاصة والعامة لكل واحد من المخلوقين ولما كان الخالق تع علّة وجود المخلوقين وكان الدليل قد اوجب له معنى الوحدة كما[5]) تقدم من كلامنا فى هذا الباب علمنا ان المعنى الذى بحثنا عنه فى المخلوقين فلم يصح لنا منهم ما هو فى صفات الخالق جل وعز اذ[6]) هو علة لكل كثرة ووحدة فى المخلوقين فقد وجب ان يكون

1–1) Fehlt in T. 2) Fehlt in T. 3) A وهى. C. فى انها.
4) Mss. اجسامهم. 5) F. فى ما. 6) B. الذى.

O.:

المكوّنات معنى الوحدة بعرض على ما شرحنا فلما بحثنا عن معنى الوحدة المحضة[1]) فى المخلوقين لم نجدها للواحد منهم ثابتة حقيقية وان كان كل واحد من الاجناس[2]) والانواع والاشخاص والجواهر والاعراض والاجرام العلوية والجواهر[3]) الروحانية وكل عدد ومعدود ومتناهٍ ومحدود يقال له واحد وينسب اليه معنى الوحدة انما يقال له واحد على طريق المجاز بانه جملة اشياء سُمّيَتْ واحدة من جهة اتّفاقها وتشاكلها فى معنى ما وهو كثير فى ذاته لما يقبل التكثر والتجزّؤ والتغيّر والاختلاف والتاليف والتحليل والزيادة والنقصان والحركة[4]) والاستحالة والتشبيه والتشكيل وسائر الاعراض الخاصّة والعامّة لكل واحد من المخلوقين فالوحدة المحضة غير موجودة ولا مقولة بحقيقة على شىء من المخلوقين فلما كان الواحد

P.:

الخالق جل وعز واحدا حق لا واحدًا[5]) حقا سواه مما قدمنا فوجب ان يستحق جميع شروط الواحد الحق الذى ذكرنا وهى انه واحد حق لا يتكثّر ولا يتغيّر ولا يتسحيل ولا ابتداء له ولا انتهاء ولا يوصف بجوهر ولا بعرض ولا يلحقه وصف من اوصاف الصُوَر والاشكال والاشباه والتمثيل والاشتراك وجملة الامر ليس كمثله شىء نظير قول الولى عم אין ערוך אליך ונו' وقال ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו وقال מאין כמוך יי גדול אתה וגדול שמך فقد صحّ ان الخالق تع واحد حق لا واحدَ حقا سواه اذ كل واحد غيره وان كان من جهة من الجهات واحدا فهو كثير من جهة اخرى واما الخالق تع فهو واحد من كل جهة على ما بيّنّا وفيما جلبنا من هذا المعنى كفاية ۞

---

1) O. الوحده فى علة المخلوقين. 2) O. C. الاجسام. 3) T. hat hier והגופים. 4) T. + والسكون. 5) P. خالقا واحدا.

موجودًا [1]) فى المخلوقين بعرض وكان الدليل والبرهان قد دَلَّ [2]) على ان الخالق واحد علمنا علما يقينا ان الوحدةَ التى اوقعنا على كل واحد من اصناف المخلوقين على طريق المجاز مُسْتفادة من معنى الواحد الحق والوحدانيه المحضة هى [3]) المنسوبة الى خالق الكل تع وتقدّس فهو الواحد الحق وليس واحد حق سواه على ما قدّمنا وجميع شروط الواحد الحق [4]) الذى ذكرنا لا تليق ولا تحسن الا له وكذلك جميع ضروب التكثر والأعراض [5]) والاستحالات والحركات والتشبيهات وكل ما لا يليق بالواحد الحق منفيّة عنه نظير قول الولى عم רבות עשית אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו אין ערוך אליך a) وقل ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש b) وقل ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו c) وقل אין כמוך באלהים יי ואין כמעשיך d) وقل מאין כמוך יי גדול אתה וגדול שמך בגבורה e) فقد صح وتبيّن ان خالق العالم تع واحد حق وان ليس غيره واحد حق اذ كل ما يقع عليه اسم الواحد سوى الخالق وان كان [6]) من جهة من الجهات واحدا فهو كثير من جهة اخرى كما ذكرنا [6]) واما الخالق تع فواحد من كل وجه على ما بيّنّا وفى ما جلبنا فى هذا المعنى كفاية لمن فهم

a) Ps. 40, 6. *b*) Jes. 40, 25. *c*) Ibid. 40, 18. *d*) Ps. 86, 8. *e*) Jer. 10, 6.

---

1) O. كانت الوحدة موجودة. 2) C. دلّك. 3) Fehlt in O. A. C. 4) Fehlt in O, 5) C. والاعتراض. 6—6 Nach P. und T.; O. A. C. haben hier: من وجه ما من وجوه الاشتراك فهو كثير من احد وجوه التكثر التى ذكرنا. Ich habe nach T. كما ذكرنا statt التى ذكرنا in O. angenommen.

الفصل العاشر[1]

O.:

قال واما شرح الصفات الالهية المعقولة والمكتوبة الموصوف بها الخالق تع والغرض المقصود منها فكثيرة جدا حسب كثرة[2]) الخلائق والنعم العامة لهم وهى تنقسم قسمين ذاتية وفعلية ومعنى قولنا ذاتية انها صفات ثابتة لله تع قبل الخلائق[3]) وبعدهم يستحقها لذاته ولعينه وهى ثلث صفات وهى انه تع موجود وانه واحد وانه قديم لا اول له والغرض فى وصفنا له بهذه الصفات التعبير عن معناه وحقيقة[4]) وجوده للتنبيه عنه وتفهيم الناطقين ان لهم خالقا يلزمهم عبادته والطاعة له واما الضرورة الى وصفنا له بموجود لان الدلائل قد دلت على وجوده بشهادة آثاره فى العالم نظير قول الكتاب שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא מרב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר[a]) فيلزمنا[6]) ان نصفه بموجود[7]) لما ثبت فى عقولنا

P.:

قال واما شرح الصفات الالهية المعقولة والمكتوبة ووجه نفيها عنه وثباتها له فذلك ان الصفات المعقولة هى التى يوجبها العقل للخالق تع على طريق الوصف عن معناه والتعبير عن حقيقة وجوده لضرورة التنبيه عنه والتعريف للناطقين بما يفهمون حقيقته فنقول ان الصفات التى تليق بمعنى الخالق تع ثلثة[5]) وهى موجود قديم وواحد واما ضرورة وصفنا له بموجود لان الدلائل قد دلت على ثباته وحقيقة وجوده بشهادة آثاره فى المخلوقين نظير قول الكتاب שאו וגו'

a) Jes. 40, 26.

---

1) In diesem Kap. stimmt A. bis p. ٧٧, N. 5. mit P. überein; C., das sehr lückenhaft ist, teils mit O. teils mit P; B. und F. gehen auf dieselbe Hs. zurück wie P. 2) Nur in C. erhalten; statt الخلائق hat es aber الخلق. 3) Mss. الخلق dazu passt aber وبعدهم nicht gut. 4) O. وتحقيق. 5) B. F. + صفات. 6) P. فوجب علينا; A. B. F. فبالواجب علينا. 7) P. B. F. بموجود اذ المعدوم.

ان المعدوم لا يكون عنه[1]) فعلٌ ولا يصدُر عنه امر فلما صحت آثاره ومخلوقاته صح فى عقولنا وجوده واما وصْفنا له بالقدم والازلية لان الدلائل قد دلت ان لهذا العالم اوّلاً لا اوّل قبله ومبدأً لا مبدأً له[2]) وصح ان المبادئ لا يجوز ان تكون[3]) غير متناهية العدد فى اولها فوجب ضرورة ان يكون خالق العالم اولاً لا اول له وهو معنى القدَم نظير قول الكتاب ומעולם ועד עולם אתה אל *a*) وقال לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה *b*) واما وصفنا[4]) له بواحد فقد بيّنّا ذلك بالدلائل الواضحة وثبت بالشواهد اللائحة ان معنى الوحدة المحضة[5]) لازمة لذاته ومعنى الواحد نفى التكثر عن ذاته وامتناع التغير والاستحالة والاعراض[6]) والكون والفساد والاتصال والانفصال والاشتباه[7]) والاشتراك والاختلاف[7]) عن[8]) حقيقة ذاته وسائر حدود الكثرة[8]) وينبغى يا اخى ان تفهم من هذه الصفات انها لا توجب لذات الخالق تع تغيرا وانفصالا[9]) وانما معناها نفى اضدادها عن الخالق تع فالحاصل من معناها فى[10]) عقولنا وافهامنا ان خالق العالم لا متكثر ولا معدوم ولا محدَث وكذلك[11]) ينبغى ان تعلم ان كل واحدة من هذه الصفات الثلث التى ذكرنا توجب[12]) الباقى منها

a) Ps. 90, 2. *b*) Jes. 43, 10.

---

1) O. منه B. عند الفعل. Weiter heisst is in P. A. B. F. ولا يوصف بفاعل ولا تارك واما ضرورة وصفنا له بقديم لان الدلائل قد اوجبت لبارى العالم (A. F.: للعالم) وجود اول لا اول له. 2) P B. قبله. T. לפניה. 3) P. A. B. F. بلا نهاية فى العدد فى الاول. 4) P. A. B. F. ضرورة وصفنا. 5) P. A. B. F. لازم له وذلك نفى. 6) Fehlt in P. F. 7—7 Fehlt in P. A. B. F. 8—8 P. A. B. F. عن معنى حقيقته على ما شرطنا فى معنى الوحدة المحضة. 9) Fehlt in P. A. B. F. 10) P. A. B. F. فى افهامنا. 11) P. A. F. وكذلك اقول ان كل. 12) P. A. F. دليل على سائرها.

عند تحصيل معناها وبيان ذلك ان[1]) الواحد الحق اذا لزم وثبت لشيء من الاشياء فقد وجب[2]) ضرورة ان يكون[3]) موجودا قديما a) من انه صح ان المعدوم لا يوصف بواحد ولا بكثير فاذا استحق وثبت لشيء معنى الواحد الحق فقد استحق اسم الوجود ومعناه وكذلك يلزمه معنى القدم لان الواحد الحق لا يكون ولا يفسد ولا يستحيل ولا يتغيّر فهو اذًا قديم اذ لا اول له فَمَنْ صحّ له معنى الوحدانية المحضة فقد وجب له معنى الوجود والقدم وكذلك اقول ان صفة الوجود المطلق اذا وجبت لشيء فقد وجبت له بوجوبها صفة الواحد الحق وصفة القِدَم a)

(a—a P. B. F.: واما لزوم الوجود له لان المعدوم لا يوصف بواحد ولا باكثر من واحد فاذا استحق صفة[4]) الواحد قد استحق صفة الوجود واما لزوم القدم لمعنى الواحد الحق[5]) لان الواحد الحق لايكون ولا يفسد ولا يستحيل ولا يتغير فهو اذًا قديم اذ لا اول له فقد وجب اذًا لمن استحق صفة الواحد الحق ان يستحق صفة القدم وكذلك اقول ان صفة الوجود المطلق توجب له سائر الصفات التى ذكرنا وهى انه واحد وانه قديم

واما استحقاقه[6]) لصفة الواحد فذلك لان الموجود على الاطلاق لا يجوز ان يكون موجودا بعد عدمه ولا يستحيل من حال وجود الى غير وجود ولا من غير وجود الى وجود ومَن[7]) كان كذلك فليس بكثير لان الكثير لا يوجد على الاطلاق[8]) اعنى وجودا دائما متصلا[8]) لتقدم الواحد

---

1) P. B. F. معناها فان. 2) O. C. ثبت. 3) O. ان يكون ذلك الشيء موجودا قائما ثابتا. 4) A. + الوجود. 5) P. ومعنى الواحد لان; A. F. Fehlt لان الواحد الحق, F. auch لا يكون. 6) P. واما بما استحق صفة. 7) P. فما A. B. F. وما. 8—8) Fehlt in T. A. B. F.

له [1]) فكل موجود على الاطلاق ليس بكثير فهو اذًا واحد وكذلك يستحق ايضا صفة القدم لان الموجود على الاطلاق لا اول له ولا آخر فمعنى القدم لازم له ضرورة [2]) وكذلك اقول ان صفة القِدم [3]) توجّب لمن وجبت له صفة الواحد الحق وصفة [4]) الوجود المطلق واما استحقاقه بصفة الواحد الحق [4]) لان الموجود على الاطلاق هو الذى لا ابتداء له [5]) وما لا ابتداء له [5]) فليس بمتكثّرٍ ان كل متكثر له اول وهو الواحد فليس المتكثر قديما [6]) فالقديم ليس يجوز ان يكون الا واحدا [7]) فقد وجب لزوم صفة الواحد بوجوب صفة القدم [7]) وكذلك تلزم صفة الوجود بوجوب صفة القدم [8]) لان المعدوم لا يوصف بقديم ولا بمحدَث فقد تبيّن ان هذه الصفات الثلث [9]) معناها واحد ومدلولها واحد وانها لا توجِب [10]) غيرية لذات الخالق تعَ ولا دخول [11]) الاعراض عليه ولا التكثر لمعناه اذ الغرض [12]) الذى نعقل [13]) منها ان الخالق تعَ غير معدوم ولا محدث ولا متكثر ولو أَمْكَنَّا التعبير عن معناه بلفظة واحدة جامعة لهذه الصفات فى دفعة واحدة لِتَتحصَّلَ [14]) هذه الثلثة معانٍ فى عقولنا بلفظة واحدة [14]) كتحصولها [15]) للعقل بالصفات الثلث التى ذكرنا [15]) لَعَبَّرْنَا عنه

---

1) P. A. B. فقد لزم لمن لزمه (A. B. ذا für لمن لزمه) الوجود على الاطلاق صفة الوحدة المحضة وكذلك يستحق (+ ذو A. B.) الوجود المطلق (+ من P. F.) صفة القدم لان الموجود على الاطلاق لا اول له ولا اخر فيلزمه معنى القدم ضرورة وكذلك اقول ان صفة القدم توجب لمن وجبت له صفة الواحد الحق. 2) P. B. اخر فيلزمه معنى القدم ضرورة. 3) F. القديم. 4—4) Fehlt in P. B.; O. F. B. الحق القديم. 5—5) Fehlt in O. 6) P. B. بقديم. 7—7 Fehlt in O. C. Für وجب لزوم haben A. B. F. لزم وجوب. 8) P. B. F. وكذلك يلزم وجوب صفة الوجود لمن وجب له صفة القدم. 9) P. B. F. الثلاثة المعقولة. 10) P. ولا توجب غيره. 11) O. ولا يجوز دخول. 12) O. اذ كل غرض. 13) P. F. B. المفهوم. 14—14 Fehlt in P. B.; O. hat بتحصل; C. فتحصل. 15—15) P. B. كتحصولها دفعة واحدة للعقل لعبّرنا.

بها فلما لم نجد فى[1]) ما نعبّر به من اللغات لفظةً تدل[1]) على حقيقة معنى الخالق اخرجنا المعنى الواحد باكثر من لفظة واحدة فالتكثر[2]) الموجود فى صفات الخالق تعؐ ليس من اجل ذاته انما ذلك من جهة تقصير عبارة الواصف عن معناه بلفظة تدل عليه[2]) ففهم عن معنى الخالق تعؐ انه ليس كمثله شىء وكل ما وَصَفْتَهُ به من الصفات[3]) ففهم منها نفى ضدها[4]) عنه ولهذا قال ارسطاطاليس اَلسَّوالِبُ من[5]) صفات الخالق أَصْدَقُ من اَلْمُوجِبات لان كل ما يوجَب له[5]) من الصفات لا تخلو من صفات الجوهر او العرض وخالق الجوهر والعرض لا يلحقه وصف من اوصافهما فى ذاته وكل ما ينفى عنه من الصفات فهى صادقة لا محالة وهى[6]) لائقة به اذ هو ارفع من كل صفة ونعت واعلا من كل شبه وشبيه[6]) ولذلك[7]) ينبغى لك ان تفهم من هذه الصفات الثلث المعقولة التى ذكرنا نَفْىَ اضدادها عن الخالق تعؐ فقط

واما الصفات[8]) الالهية الفعلية فهى الاوصاف التى يوصف بها[9]) الخالق تعؐ من اجل مفعولاته وقد يشترك فى الوصف[9]) بها مع بعض المخلوقين وانما جاز ان يوصف بها لضرورة تعريفه والوقوف على وجوده لنكون نلتزم طاعته وقد كثر استعمال هذا الصنف[10]) من صفات الخالق تعؐ فى كتاب الله وفى كتب انبيائه وفى تسابيح الانبياء والاولياء لله تعؐ وهى ايضا على ضربين احدهما اوصاف تدل[11]) على شكل وصورة جسمانية

1—1) P. B. فى الفاظنا لفظة تدلنا. 2—2) B. P. فتكثر الصفات فيتكثر. F. من جهة تقصير عبارة الواصف لا من جهة الذات الموصوفة المشاكلة + .P. B. F (3 .الموصوف من جهة الوصف لا من جهة ذاته لحقيقة معناه. 4) P. B. F. اضدادها. 5) Fehlt in C; P. אלמנודאת statt אלמוגבאת. 6—6) Fehlt in P. B. F. 7) O. وكذلك. 8) P. B. F. واما الاوصاف (sic) الالهية فى كتاب الله وفى كتب انبيائه فهى على ضربين. 9—9) Fehlt in C. 10) C. هذا الوصف من الخلق. 11) B. احدهما تدلّ.

نحو قول الكتاب ויברא אלהים את האדם בצלמו [a] | בצלם אלהים עשה את האדם [b] | אל פי יי [c] | אני ידי נטו שמים [d] | באזני יי [e] | ותחת רגליו [f] | עורי עורי לבשי עז זרוע יי [g] | אשר לא נשא לשוא נפשו [h] | בעיני יי [i] | ויאמר יי אל לבו [k] وما اشبه ذلك من الجوارح الجسمانية والضرب الثانى [1] حركات وافعال جسمانية [2] مثل וירא אלהים את האור [l] | וינחם יי כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו [m] | וירח יי [n] | ויזכר אלהים [o] | וישמע יי [p] | ויקץ כישן יי [q] وكثير مثل ذلك من افعال الناطقين [3] الا ان اوائلنا عم عند تفسيرهم للكتب المقدسة ترجموا لنا هذا الصنف من اوصاف الخالق تع بألطف ما يمكن ان يُفْهم منها ونسبوها الى כבוד יי كما ترجموا והנה יי נצב עליו [r] : והא יקרא דיי | ויעל מעליו

a) Gen. 1, 27. *b*) 9, 6. *c*) Num. 9, 13. *d*) Jes. 45, 12. *e*) Num. 11, 1. *f*) Exod. 24, 10. *g*) Jes. 51, 9. *h*) Ps. 24, 4. *i*) Gen. 6, 8. *k*) 8, 21. *l*) 1, 4. *m*) 6, 6. *n*) 8, 21. *o*) 8, 1. *p*) Num. 11, 1. *q*) Ps. 78, 65. *r*) Gen. 28, 13.

---

1) T. + تدل على اوصاف. 2) A. حركات نوافع الجسمانية.
3) P. B. F. A. الاجسام الانسانية. Von hier ab heisst es in P. B. F. A.: وقد كشف صاحب الתרגום الذى ترجم ال נביאים والذى ترجم الתורה عن سرّها فى ترجمته لها حسب احتمال العقول فاخرجها عن ظاهرها الجسمانى الى الباطن الروحانى الذى يجب ان نفهم من هذه الصفات وزاد عند ترجمته لاكثر الافعال نحو יקרא דיי كقوله فى והנה יי : והא יקרא דיי | ויעל אלהים : ואסתלק יקרא דיי | וישמע : וסמיע קדם יקרא דיי فشاد (فاشار A. B. F.) بذلك انها على غير ظاهر لفظها اذا نسبت الى الخالق تع واما اذا امكن نسبتها الى כבוד יי ומלאך יי فكلها جائزة ثم تولى شرحها רב סעדיה رأس אלמתיבה الرئيس الفاضل نضر الله وجهه فى كتاب الامانات والاعتقادات وجرى فى تفاسير الكتب العبرانيه على مذهب صاحب الתרגום وذكر ان الضرورة دعت الى ذلك لتقرير (لتكرير B.) معنى اثبات الخالق فى النفوس.

אלהים (a : ואסתלק מעלוהי יקרא דיי ׀ וירד יי (b : ואתגלי יקרא דיי فاخرجوها مخرجا حسنا ونفوها عن الخالق جل وعز لكى لا يلحق البارى شىء من التجسيم والاعراض وقد اطنب فى بيان هذا المعنى الرئيس الفاضل רבנו סעדיה גאון رضى الله عنه فى كتاب الأمانات وفى تفسير ספר בראשית وفى شرح סדר וארא وفى ספר יצירה بما يغنى عن شرحها فى كتابى هذا والذى نُجْمِعُ عليه ان الضرورة دفعت الى تجسيم الخالق ووصفه بصفات المخلوقين لتقرير معنى اثبات الخالق فى النفوس فعبّرت الكتب النبويّة عن ذلك للناس بالفاظ جسمانية تُقَرِّبُ من عقولهم وافهامهم ولو وصفتْه الكتب بما يشاكله من الالفاظ الروحانية والمعانى الروحانية لجهلنا اللفظ والمعنى[1]) ولا تصحّ طاعة لمجهول به فوجب ان يكون اللفظ والمعنى[1]) حسب فهم السامع ليقع المعنى فى وهمه[2]) على حال[3]) جسمانيته المفهوم[4]) من اللفظ المجسِّم[4]) اوّلا ثم يلطف به ويعرف ان ذلك تقريب وتعبير من[5]) الكتاب وان المعنى الحقيقى الطف واعلا واشرف وابعد[6]) من ان نفهم عنه على كُنْه لطافة معناه فالعاقل اللبيب يروم تجريد قشور اللفظ وجسمانيته عن المعنى ويترقّى[7]) بوهمه من[8]) مرتبة الى مرتبة فيه حتى يحصل عنده[9]) من حقيقة المعنى المطلوب[10]) ما فى طاقته وادراكه[11]) والجاهل الغبىّ يعتقد الخالق على ظاهر عبارة الكتب

a) Gen. 35, 13. *b*) Num. 12, 5.

1—1) Fehlt in O. Statt والمعنى steht in P. A. B. F. C. والعبارة, was ich als Korrektur ansehe und deshalb durch والمعنى ersetze (beachte, dass عبارة von T. mit מליצה übersetzt wird, dagegen معنى mit ענין). 2) P. F. B. بوهمه falsch. 3) P. حسب. 4—4) Fehlt in P. A. B. F. 5) O. عن falsch. 6) Fehlt in P. 7) P. A. B. ويرتقى F. ويتلقى. 8) O. عن. 9) Fehlt in A. B. P. حقيقته. 10) A. + حقيقته. 11) P. A. طاقة ادراكه. Von 8—9 fehlt in F.

فاذا الزم نفسه طاعةَ [1]) ربّه واجتهد فى العمل لوجهه اتّسع عذره فيه من طريق جهله وقلّة فهمه ان ليس يُطالَبُ [2]) الانسان الا حسب طاقته وادراكه فى عقله [3]) وتمييزه [4]) وقوّته [5]) ويساره الا ان الجاهل اذا امكنه التعلم للعلم واغفل عنه فهو [6]) مطلوب عنه ومعاقَب على تقصيره وقعوده عن الطلب له [6]) ولو جرى الكتاب فى عبارته عن هذا المعنى [7]) المجرى اللائق بحقيقة معناه الذى [8]) لا يفهمه الا العاقل اللبيب فقط [8]) لبقى اكثر الناطقين بلا دين ولا [9]) شريعة لغباء فهمهم ولضعف تمييزهم عن المعانى الروحانية [9]) فكان الخطاب الذى يفهم منه معنى جسمانى لا يضرّ العاقل لتمييزه عنه وينفع الجاهل ليستقِرّ فى نفسه [10]) ان له خالقا يلزمه طاعته

وهذا شبيه بمن قدم [11]) على من يُكْرِم عليه من المياسير ولزمه [12]) ضيافته وله دوابّ يلزمه [13]) علفها فارسل [14]) اليه شعيرا [15]) كثيرا لعلف دوابّه

وبعث من الغذا المشاكل له يسيرا حسب الحاجة والقوت فقط وكذلك اتّسعت اللغة وجميع كتب الانبياء	P.: وبعث مع ذلك يسيرا من الطعام [16]) الذى يشاكله فوصل به الى حاجته

---

1) P. A. B. طاعته. 2) P. يطالبُ الله. 3) C. بعقله. 4) Fehlt in P. A. B. F. 5) P. A. B. F. وقوة جسمه. 6—6) P. A. B. F. فهو مطلوب عن ذلك ومحاسَب عن تقصيره وقعوده عنه. 7) P. A. B. عن الخالق تعالى. 8—8) P. A. B. F. الذى يمكن العاقل فقط فهمه. 9—9) Fehlt in P. B. F. C. لنبوّ statt لغباء. 10) P. A. B. F. ليقع بوهمه. 11) P. F. נפד; A. B. ופד; allein weder das eine noch das andere ist hier am Platze; bei نفذ erwartet man الى und وفد wird gewöhnlich von Delegationen gesagt. Allerdings kann وفد على ein Vulgarismus für قدم على im allgemeinen sein. 12) P. ويلزمه. 13) O. ولزمها. 14) P. A. B. F. فبعث. 15) P. A. B. F. طعاما falsch. 16) B. F. الغذاء.

واخبار الاولياء في اوصاف الخالق جل وعز بالعبارات الجسمانية التي ذكرنا حسب افهام الجمهور وما تخاطب به العامة بعضها لبعض ولذلك قال اوائلنا في هذا المعنى وما مثله דברה תורה כלשון בני אדם a) ورمزت الكتب باليسير من المعاني الروحانية التي يفهمها ذوو العقول والالباب ليستوي الجميع في معرفة وجود الخالق تع وان اختلفت حقيقة

ولو بعث اليه بما يشاكله فقط لضاعت دونه وبقيت غير معتلفة[1]) ولذلك قال اوائلنا عم דברה תורה כלשון בני אדם a) وكذلك القول على كل ما جرى هذا المجرى في اللطف وفي الروحانية مثل ثواب الآخرة وعقابها الذي لم يشرحها الرسول عم وانما قصد الى شرح ثواب الدنيا وعقابها حسب فهم جمهور الناس[2]) وكذلك القول في كل معنى لطيف في كتاب الله مثل*

ذاته في عقولهم وكذلك القول في كل معنى لطيف في كتاب الله مثل *ثواب الآخرة وعقابها وكذلك القول في شرح العلم الباطن الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب[3]) لانه اختصر الكتاب البيان عند اتكالا[3]) على ذوي العقول[4]) واشار منه باشارات للتنبيه[5]) وقد ذكرناها في صدر هذا الكتاب لينتبه[6]) اليه من امكنه البحث عنه والطلب له فيصل اليه ويفهمه كما قال اولي ומבקשי יי יבינו כל b) وقد حفظنا الرسول عم وحذرنا الّا نتصور لخالقنا جل وعز صورة ولا شبها ولا مثلا بقوله ונשמרתם מאד לנפשותכם כי לא ראיתם כל תמונה c) وقال ותמונה אינכם רואים זולתי קול d) يريد

a) Baba Mez. 31^b. b) Prov. 28, 5. c) Deut. 4, 15. d) 4, 12.

---

1) A. غير معلوفة; P. بغير fasst also معلوفة als »Futter" auf. 2) F. الأمة. 3—3) O. A. الكتاب اختصره اتكالا hiess wohl in ihrer Vorlage: في هذا الكتاب لان الكتاب اختصره اتكالا. Für اختصر hat P. اقتصر. 4) O. على ما في العقول. 5) P. A. B. F. باشارات قوية وقد. 6) F. לינבה!

بقوله ונשמרתם מאד לנפשותכם تحفّظوا[1]) باوهامكم وافكاركم ألّا تتمثّلوا للخالق جل وعز مثالا ولا تتصوروا له صورة ولا شبيها اذ لم تقع ابصاركم على شكل ولا على صورة فى وقت[2]) خطابه اياكم[3]) وقال ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו[a]) وقال ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש[b]) وقال الـولى כי מי בשחק יערך ליי ידמה ליי בבני אלים[c]) وقال אין כמוך באלהים יי ואין כמעשיך[d]) وكثير مثل ذلك[4]) ومن اجل امتناع تصوّره فى العقول وتمثّله فى الخواطر وجدنا الكتاب ينسب اكثر محامده وتسبيحاته الى اسم الخالق[4]) جل وعز مثل قوله ויברכו שם כבודך[e]) : ליראה את השם הנכבד והנורא[f]) : ויודו שמך גדול ונורא קדוש הוא[g]) وقال ומפני שמי נחת הוא[h]) : וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה[i]) : שירו ליי זמרו[5]) שמו סולו לרוכב בערבות ביה שמו[k]) وجميع ذلك اجلالا وتعظيما وترفيعا لذات الخالق تع اذ ليس يصحّ فى اوهامنا .من معناه[6]) بعد وجوده غير اسمه[7]) السنى الرفيع فقط واما ذاته وحقيقة معناه فلا صـورة ولا شـكـل ولا مثال لـهـا فى افكارنا وخواطرنا ولذلك تَرَدَّدَ اسمه كثيرا فى كتابه وكتب انبيائه اذ لا نعقل

a) Jes. 40, 18. b) 40, 25. c) Ps. 89, 7. d) 86, 8. e) Neh. 9, 5. f) Deut. 28, 58. g) Ps. 99, 3. h) Mal. 2, 5. i) 3, 20. k) Ps. 68, 5.

---

1) P. A. B. فقوله ונשמרתם מאד يريد تحفّظوا باوهامكم وخواطركم وافهامكم ولا تتمثّلوا للخالق مثالا ولا تتصوّروه بصورة ولا بشبيه 2) P. A. B. F. عند. 3) O. C. لكم. 4—4) P. A. B. F. ولامتناع تشبيهه وتمثيله نُسبت تسابحه ومحامده لاسمه. 5) Von hierab fehlen mehrere Blätter in Ms. A. 6) P. B. منه. 7) P. B. F. غير .اسمه واما الذات فلا صورة لها ولا شكل فى عقولنا ولذلك يردد اسمه كثيرا فى الكتاب النبوية اذ لا نعقل من حقيقة معناه غير وجوده واسمه وقد نجده مضافا الى السماء والارض كثيرا كقول אברהם.

منه غير وجوده واسمه وقد اضافته الكتب الى السماء والارض والى العالم والى الارواح مثل قول ابرهم عم ואשביעך ביי אלהי השמים ואלהי הארץ a) وقال يونه عم את יי אלהי השמים אני ירא אשר עשה את הים ואת היבשה b) وقال الرسول عم יפקד יי אלהי הרוחות לכל בשר c) وقال تع אני יי אלהי כל בשר d) والعلّة فى ذلك انه تعرّف الينا من حيث عقلناه وفهمنا معناه ووجدناه[1]) تَعَرَّف الينا كثيرا من جهة ابائنا[1]) عم نحو قوله יי אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם e) والعلّه فى ذلك انه تعرّف الينا من حيث وقفنا عليه وهو نقل الاباء الذى توارثنا[2]) عنهم سِيَرَه كما[2]) قال الكتاب כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך יי לעשות צדקה ומשפט f) وقد[3]) يمكن انه تعرّف بهم لاختصاصهم[3]) بعبادة الله فى زمانهم اذ كان اهل عصرهم[4]) يعبدون غير الله[4]) وكذلك القول فى ما تسمّى به[5]) אלהי העברים g) و אלהי ישראל h) كما قال לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא i) وقال الولى יי מנת חלקי וכוסי k) ولو أَمْكَنَنَا ادراك حقيقة معناه لم يتعرف[6]) الينا بغيره[6]) فلما[7]) امتنع على عقولنا ادراك حقيقة معناه[7]) وصف نفسه بانه رب اشرف مخلوقاته من ناطق وغير

a) Gen. 24, 3. *b*) Jona 1, 9. *c*) Deut. 27, 15. *d*) Jer. 32, 27. *e*) Exod. 3, 15. *f*) Gen. 18, 19. *g*) Exod. 3, 18. *h*) Gen. 33, 20. *i*) Jer. 10, 16. *k*) Ps. 16, 5.

1—1) P. B. F. واضيف الى الاباء كثيرا. T. ומציאותי ist ein Missverständnis; er las offenbar ووجدانه; lies: ומצאנוהו שנודע. 2—2) P. B. F. توارثناه عنهم كما. 3—3) P. B. F. وقد يراد بذلك اختصاصهم. 4—4) P. B. F. غيرهم يعبد الاوثان. 5) P. B. F. فى تسميته. 6—6) P. B. F. لم يُضَفْ الى غيره عند تعريفنا به. 7—7) P. ولما امتنع منا ادراكه.

ناطق ولذلك قال للرسول عم عند سؤاله اياه ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם قال له אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם *a*) فلما علم ان هذا الاسم لا يفهم القوم[1]) منه حقيقة معناه[1]) زاده بيانا وقال بعده ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל יי אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור *b*) اراد بقوله ذلك إن جهل القوم هذا اللفظ ومعناه[2]) بطريق عقولهم فَأَخْبِرْهُمْ الى المعروف عندهم من جهة نقل ابائهم ان ليس يجعل الخالق تع سبيلا الى معرفته من غير هذين الوجهين اعنى المعقول من طريق آثاره الظاهرة فى مخلوقاته والثانى المنقول من طريق الآباء والسلف الصالح كما قال الولى عم אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם *c*)

O. C.:

ولما كان ادراكنا لكل موجود انما يكون من احدى ثلث جهات احداها حواسّنا الجسمانية اعنى البصر والسمع والذوق والشمّ واللمس والثانية بطريق عقولنا وهو باب الاستدلال على الشىء الموجود من آثاره وافعاله فنتيقّن صحة وجوده وحقيقة معناه منه بصحّة ما ادركناه بحواسنا وهو المسمى فى الكتاب דעת

P. B. F.:

وينبغى ان تعلم ان كل موجود انما تدرك صحته من احد ثلثة وجوه احدها من جهة ذاته وهو علم المحسوس بالحواس الجسمانية والوجه الثانى من جهة الخبر الصادق وهو النقل والثالث من جهة آثاره وافعاله وهو علم الاستدلال فلما امتنع[3]) ادراك الخالق تع من جهة ذاته لم يجز لنا ادراكه الا من

a) Exod. 3, 13f. *b*) 3, 15. *c*) Hiob. 15, 17.

1—1) P. B. F. حقيقة ذاته منه لجهلهم باللفظ والمعنى. 2) P. B. F. وهذا المعنى. 3) P. F. كان امتناع.

O. C.:

ומנה השכל والثالثة هو الخبر الصادق والنقل الصحيح فلما امتنع ادراك الخالق تع من جهة حواسنا لم يجز ادراكه الا من جهة الخبر الصادق ومن جهة الاستدلال عليه من [1]) جهة اثاره فقط فلمّا قام لنا الاستدلال [1]) من جهة آثاره فى المخلوقين وكانت اكثر من ان يحاط بها كَثُرَتْ اوصاف الخالق جل وعز من اجلها فوصفته الانبياء والاولياء باوصاف مختلفة منها وصف الرسول عم بقوله הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט *a*) وقال ايضا כי יי אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים האל הגדל הגבר והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד : עשה משפט יתום ואלמנה ואהב גר *b*) وقال تع عند وصفه لسيره فى المخلوقين יי יי אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת נוצר חסד לאלפים *c*) وجميعها صفات

P. B. F.:

طريق الخبر الصادق ومن جهة الاستدلال عليه من آثاره فقط واما من جهة ذاته [2]) فلا سبيل الى ذلك بوجه وقد وجدنا من اوصافه كثيرة من جهه [2]) آثاره فى مفعولاته كقول الرسول عم و יי אלהיכם הוא אלהי האלהים עושה משפט יתום ואלמנה ואהב גר وقال عند وصفه للخالق تع הצור תמים פעלו وقال تع عند وصفه لسيره فى مخلوقاته יי יי אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת وليس فى شىء مما وصفنا وصف يليق بحقيقة ذاته انما هى صفات توجبها له آثاره فى مفعولاته [3]) ويستحقها من جهة مخلوقاته ولا نهاية لها كثرةً ومَن رام وصف [4]) مجانبه راى وجه تماميها الاقرار بعجزه عن توفية وصف [5]) اقلّ جزء من اجزاء فضله واحسانه كقول الولى عم רבות עשית אתה יי אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו

a) Deut. 32, 4. *b*) Deut. 10, 17 f. *c*) Exod. 34, 6 f.

1—1) Nach T; In O. fehlt dieser Satz. In C. fehlt hier ein Blatt. 2—2 Fehlt in P. 3) P. مخلوقاته. 4) P. F. من وصف. 5) Fehlt in P. F.

مُسْتَدَلٌّ عليها من آثاره فى مخلوقته والحكمة والقدرة الظاهرة فى مفعولاته واذا استكشفنا عن شىء من هذا المعنى بعقولنا وتمييزنا عجزنا عن تحصيل أَقَلِّ جزء من اجزاء اوصافه ومدائحه كما قال الولى عم רבות עשית אתה יי אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו a) وقال מי ימלל גבורות יי ישמיע כל תהלתו b) وقال ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה c) وجاء فى نقل اوائلنا عم ההוא שליחא דצבורא דנחית קמיה דרבי חנינא אמר האל הגדול הגבור והנורא העזוז והחזק האמיץ אמר ליה סימתיה לכלהו שבחיה דמרך אנן הגדול הגבור והנורא אי לאו דאמרינהו משה ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוה אמרינן להו ואת שבחתיה כולי האי משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפי דינרי זהב והוו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו d) وقال לך דומיה תהלה אלהים בציון e) وقالوا סמא דכלא משתוקא משל למרגליתא דלית לה דמי כמה דאת משבח לה את מגנא לה f) فينبغى لك يا اخى ان[1]) تجهد نفسك وتلزمها التعرّف[1]) بحقيقة بارئها جل وعز من جهة آثاره لا من جهة ذاته فانه اقرب كل قريب من جهة آثاره وابعد كل بعيد من جهة[2]) تمثّل ذاته وتصوّره اذ لا وجود له فى اوهامنا بوجه من هذه الجهات على ما قدمنا[2]) فاذا وصلتَ الى اخراجه من وهمك وحسّك كأنه لا وجود له ووجدته من جهة[3]) آثاره كانه[3]) لا يفارقك فذلك غاية معرفته التى حثّ عليها الرسول بقوله וידעת היום והשבות אל לבבך כי יי הוא האלהים g) وقال

a) Ps. 40, 6. *b*) ibid. 106, 2. *c*) Neh. 9, 5. *d*) Tract. Berach. 33b. *e*) Ps. 65, 2. *f*) Tract. Meg. 18b. *g*) Deut. 4, 39.

1—1) P. B. F. ان تسعى فى التعرف. 2—2) P. B. F. من جهة ذاته وتمثيله وتصويره فاذا. In B. fehlt von فانه اقرب bis بعيد. 3—3) P. آثار فهمك كانك; B. F. آثاره فيك كانه.

بعض العارفين أَعْرَفُ الناس بالله أَشَدُّهُمْ[1] تحيّرًا فيه وقيل أَعْلَمُ الناس بالله[1]) أَجْهَلُهُمْ بحقيقة ذاته واجهلهم به اعلمهم بحقيقة ذاته بظنّه وسئل[2] بعضهم عن الله فقال الله واحد فقال له السائل وكيف هو فجاوبه ملك عظيم فقال له واين هو فجاوبه وقال بالمِرْصاد فقال له السائل ليس عن هذا سألتك فقال له سؤالك بهذه الالفاظ انما تقتضي الصفات اللائقة بالمخلوق لا بالخالق واما الصفات التي يجب ان نتحقّق من خالقنا تع فما قد قلت لك اذ ليس سبيل لنا الى غير ذلك[2]) وقيل عن بعض الصالحين انه كان يقول في مُناجاته يا رَبّ اين أَجِدُكَ بل اين لا اجدك احتجبتَ فلا تُرى والكل منك مَلِيٌّ نظير قوله تع הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם יי *a*) فغاية[3]) المعرفة به اقرارك ويقينك انك في غاية الجهل بحقيقة ذاته[3]) فاذا تمثّلت له صورة في وهمك او مثلا في خاطرك فاستعمل طريق البحث عن معناه فلا يزال يتحقق عندك وجوده ويستحيل عن وهمك مثاله حتى لا تجده الا بطريق الاستدلال فقط واقربُ المثلات في ذلك على سبيل التقريب والتعبير[4]) وجودنا حقيقة النفس[5]) من غير ان ندرك لها صورةً ولا شكلًا ولا لونًا ولا رائحة على ظهور آثارها[6]) وبيان افعالها[6]) فينا وكذلك العقل على ظهور آثاره ووضوح افعاله لا ندرك له صورةً ولا مثلًا في خواطرنا وَأَحْرَى خالق الكل الذي ليس كمثله شيء وقال الفيلسوف اذا انقطع المنطق دون النفس فَأَحْرَى

a) Jer. 23, 24.

1—1) Fehlt in O. 2—2) Fehlt in P. B. F. Für مرصاد vgl. Sur. 89, 13. 3—3) P. B. F. فغاية المعرفة به غاية الجهل بذاته. 4) O. C. والتنبيه. 5) P. B. F. النفس ولا صورة لها ولا شكل ولا لون ولا رائحة عندنا على ظهورها (على شهرتها .P. F) وبيان آثارها فينا. 6—6) Fehlt in O.

واحرى الخالق تع

ان ينقطع دون البارى جل وعز فاذْ[1]) وصلنا الى هنا من كلامنا[1]) فلا حاجة بنا الى شرح هذا المعنى اكثر من هذا اشفاقا[2]) وحذرا منه وقال بعض العلماء במופלא ממך אל תדרוש במכוסה ממך אל תחקור במה שהורשית התבונן שאין לך עסק בנסתרות *a*) وقالوا כל מי שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם *b*) وقال היְספר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבלע *c*) قالوا אם בא אדם לספר גבורותיו של הקדש ברוך הוא מתבלע מן העולם وقال الكتاب ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון יי *d*) وقال الولى عم כבוד אלהים הסתר דבר *e*) اى كتمان[3]) سرّه عن العامة[4]) وقال دود عم סוד יי ליראיו *f*)

O. C.:

ومما يجب ان تتحقّق من معنى الحواس الجسمانية التى ذكرنا والحواس النفسانية التى هى الذكر والفكر والخاطر والظن والتمييز ان جميعها تنتهى الى معنى[5]) واحد وهو العقل الذى يُمِدُّها قُوّةً على ادراك الامور وان لكل حاسة منها[5]) معنى مخصوص تدركه لا تدرك سواه كالالوان والاشكال

P. B. F.:

ومما يجب ان تتحقق فى نفسك اذا جال فكرك فى وجود حقيقة الخالق جل وعز ان اسباب المعلومات اثنان[6]) احدهما الحواس الجسمانية التى هى البصر والسمع والمَشَمّ والذوق واللمس وهى التى يسميها اوائلنا חמש הרגשות والسبب الثانى الحواس النفسانية[7]) وهى الذكر والفكر

a) Ben Sīra. 3, 21 f. *b*) Ḥagīgā 11b. *c*) Hiob 37, 20. *d*) Sam. I, 6, 19. *e*) Prov. 26, 2. *f*) Ps. 25, 14.

1—1) Fehlt in P. F. statt فلا steht ولا. 2) P. F. اشفاقا على كشف سرّ الخالق تع. 3) B. الكتمان عن. 4) P. B. F. + وان كان يحتمل الפסוק تاويلات كثيرة فرايت ان اختصر (P. B. اقتصر) شرح كثير من صفاته واسمائه لذلك. 5—5) Fehlt in O. 6) Fehlt in P. F. 7) An Rande von P. الروحانية.

O. C.:

التى لا تدركها الا بحاسة البصر فقط [1]) والاصوات واللحون التى لا ندركها الا بحاسة السمع فقط وكذلك الروائح وصنوف المشمومات [2]) بحاسة الانف وصنوف الطعوم تُدرك [3]) بحاسة الذوق فقط والحرارة والبروده وكثير من الكَيْفيات تُدرك [4]) بحاسة اللمس فقط ولكل حاسة منها قوّة [5]) الى ادراك محسوسها الى بُعْدٍ ما محدودٍ تنتهى اليه ثم تَقِفُ عند نهاية ذلك البعد كالبصر فانه يدرك المُبْصَرَ على قرب منه فكلما بعُد البصر من المُبْصَر ضَعُف ادراكه له حتى يقف البصر ولا يُدرِك المُبْصَرَ وكذلك حاسة السمع وكذلك سائر الحواس ولا سبيل الى ادراك محسوس بغير حاسته المُهَيَّأة له ومَنْ [6]) رام ذلك عَدِمَ مطلوبه عند طلبه اياه مثل من [5]) رام ادراك اللحون بحاسة بصره والالوان بحاسه سمعه والطعوم بحاسة اللمس فيعدم وجودها [7]) وان كانت

P. B. F.:

والخاطر والظن والتمييز وجميعها تنتهى الى معنى واحد وهو العقل الذى يُمِدُّها قوةَ الادراك فمدركاتها ولكلّ حاسة منها معنى مخصوص تدركه لا تدرك بسواه كالالوان والاشكال للبصر وكالاصوات للسمع وكالروائح للمَشَمّ والطعوم للذوق وبعض الكيفيات للمس الكف ولكل حاسة منها قوة على ادراك محسوسها تنتهى الى مقدار قوتها ثم تقف فالبصر [8]) يدرك الشىء المُبْصَر الى بعد محدود فاذا تجاوزه خفى عنه فليس يراه [9]) وكذلك السمع وكذلك سائر الحواس ولا سبيل الى ادراك محسوس بغير حاسته المهيأة له ومن رام ذلك عدم المطلوب الذى طلب مثل من رام ادراك الطعوم بحاسة بصره لم يجد لها اثرا فيصير الطعم [10]) عنده معدوما وان كان موجودا وكذلك القول فى الحواس النفسانية لان لكل واحدة قوة ما على ادراك محسوس ما من الروحانيات

1) Fehlt in O. 2) C. وسائر المشمومت وصنوفها. 3) Fehlt in T. 4) Fehlt in T. 5) O. قدرة. 6—6) Fehlt in C. 7) T. + وادراكها. 8) P. كالبصر. 9) P. خفى فلم يقم. 10) B. F. الطعام.

P. B. F.:

فاذا انتهى الى حدّه وقف فينبغى ان تعلم ان ليس فى قوة العقل ادراك كُنْهِ الخالق تع انما تنتهى قوته عند وجود معنى الخالق من اثاره ثم يقف فاذا رام تمثيله وتصويره بَعُدَ عليه ادراكه له وعدم وَجوده بعد وجوده اذ طلب من قوة عقله ما ليس فى قوة ادراكه فهو كمن طلب اختبار الاصوات بقوة بصره والالوان بقوة سمعه فيعدمها ولذلك ينبغى لنا ان نطلب وجوده من جهة مفعولاته ونستدلّ عليه من آثاره

O. C.:

موجودة لما[1]) طلبها بغير الآلات التى بهاء تدرك وكذلك القول فى الحواس النفسانية[2]) التى ذكرنا ان لكل حاسة منها قوة ما على ادراك محسوس ما لا يدرك بغيرها ولها حَدٌّ ما اذا انتهت الحاسة اليه وقفت دونه نحو ما ذكرنا فى الحواس الجسمانية وكذلك القول فى العقل انه يدرك الاشياء المعقولة بذاته وبطريق الاستدلال فما قرب منها أَدْرَكه بحقيقة ذاته وما بعد وخفى عليه ادراكه ادركه بطريف الاستدلال عليه فلما كان جل وعلا اخفى كل خفىّ وابعد كل بعيد من جهة ذاته لنا لم يُدْرِك العقل غير معنى وجوده فقط فمتى رام ادراك حقيقة ذاته او تشبيهه عَدِمَ وجوده بعد وجوده اذ رام ما ليس فى قوّته على ما وصفنا من عدم المحسوس الجسمانى اذا طُلِبَ بغير الحاسة المُهيَّأة له ولذلك ينبغى لنا ان نطلب وجود الخالق تع من جهة آثاره فى المخلوقين ونستدلّ عليه منها

فاذا صح لنا وجوده من هذه الجهة يجب ان نقف[3]) ولا نطلب فى افكارنا تصويره ولا فى خواطرنا تمثيله وتشخيصه وادراك كُنْهِ ذاته فانّا اذا فعلنا[4]) ذلك ظنًّا منا انه يقرب من افهامنا عدمنا وجوده اذ كل مُتَمَثَّل[5]) فى اوهامنا

---

1) O. لِمَنْ طلبها بالآلات. 2) O. الروحانية. 3) P. B. F. نقف عند ذلك. 4) P. B. F. علمنا. 5) O. متأمل. P. B. F. المتمثل فى نفوسنا.

هو معنى غيره وقال الحكيم דבש מצאת אכול דיך פן תשבענו והקאותו a) وقد ارى ان اقرب لك هذا المعنى بمثالين قريبين احدهما يدلّك على ان[1]) لكل حاسة ان تدرك محسوسها ثم تقف وتتولّى الحاسة الاخرى بعدها ثم تقف وكذلك سائرها فاذا وقفت تولّى العقل ادراك ما فى قوته ادراكه وكل ذلك فى معنى واحد بعينه وذلك توهّم حجرًا مرميًّا على بُعْد له دوىّ[2]) قد ضرب انسانا ما فأدرك بحاسة بصره لون الحجر وشكله وادرك بحاسة سمعه دوىّ الحجر وادرك بحاسة اللمس برودته وخشونته ثم وقفت الحواس الجسمانية فلم تدرك من امر الحجر اكثر من ذلك ثم ادرك العقل[3]) ان للحجر راميا رمى به لمّا صحّ ان الحجر لم يتحرك من ذاته فما كان[4]) سبيله ان يُدرَك بالحواس الجسمانية امتنع على العقل ادراكه دونها وأَحْرَى ان يمتنع على الحواس الجسمانية ما سبيله ان يدرك بالعقل فقط فاذا امتنع على عقولنا ادراك كُنْه ذات الخالق تعـ كيف يسوغ لنا تمثيله وتحديده وتصويره وتشبيهه بشىء من مُدْرَكات حواسنا الجسمانية وذلك ممتنع[4]) والمثل الثانى يدلّك على ان المعانى الروحانية اذا وقفنا[5]) على صحة وجودها ليس من الحزم[6]) التقصّى عنها والتثبت[7]) فى ذاتها فان ذلك مفسد لعقولنا

a) Prov. 25, 16.

---

1) P. B. F. ان كل حاسة من الحواس الجسمانية تدرك. 2) P. B. F. له دوىّ (P. صوت) عظيم قد ضرب انسانا ما فدرك بحاسة سمعه دوىّ الحجر فقط ثم ادرك بحاسة بصره لون الحجر وشكله ثم ادرك بحاسة اللمس برودته وثقله. 3) P. B. F. + بالحواس النفسانية. 4—4) P. فما كان من محسوسات الجسمانيات (F. P. الجسمانية) لا يدركها العقل دونها وكذلك ما كان من مدركات العقل لا سبيل الى الحواس ان تدركه بوجه فلذلك ليس ينبغى لنا ان نطلب فى علم الخالق حسّا ولا تمثيلا ولا تصويرا اذ هو من مدركات العقل فقط. 5) P. وقفت منها. 6) C. حواسّ. 7) O. والتثبيت. P. والبحث.

O. C.:

وذلك كَمَنْ رام ادراك الشمس من جهة ضوءها وشعاعها واشراقها ونفى الظلمة عنها وَقَفَ على صحة وجودها وانتفع بها وتصرّف فى ضوء نورها ووصل الى الغرض المطلوب منها ومن رام ادراكها من جهة قُرْصِهَا واستثبت ببصره عين الشمس غشى بصره وفقد ضيآءه ولم ينتفع بالشمس وكذلك يعرض لنا اذا ادركنا وجود الخالق تعـ من جهة آثاره وحكمته فيها وقدرته فى مخلوقاته عقلناه وفهمنا معناه فعند ذلك تستنير عقولنا بمعرفته وادركنا جميع ما فى عقولنا ادراكه كما قال אני יי אלהיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך a) ومتى رُمْنا بعقولنا ادراك معنى ذاته وتشكيله وتمثيله فى اوهامنا وافكارنا فَقَدْنا عقولنا وتمييزنا ولم ندرك بها شيئًا من معلوماتنا كالذى يعرض لابصارنا اذا تأمّلنا عين الشمس بها فينبغى لنا ان نحذر هذا المعنى ويكون منا على بال عند البحث عن معنى

P. B. F.:

وذلك ان من رام ادراك الشمس بحاسة بصره من جهة ضوءها وشعاعها ونفى الظلمة عن الاشخاص المحسوسة انتفع بها وحصل له منها غرضه ومن رام ادراك ذاتها من جهة النظر الى قرص الشمس ببصره واراد التثبّت فيها عمى بصره ولم ينتفع بها وفقد حس بصره عند ذلك ولم يَرَ شيئًا وكذلك يا اخى اذا ادركنا وجود الخالق تعـ من جهة آثاره وحكمته فى مخلوقاته عقلناه وفهمنا معناه واستنارت عقولنا بمعرفته وادركت به كل ما فى قوتها ادراكه ومتى رُمنا بعقولنا ادراكه من جهة ذاته والتمثّل لها مثالا فى اوهامنا فقدنا عقولنا وعدمنا ادراك جميع ما فى قوّتنا ادراكه كما فقدنا قوة بصرنا عند اختبار عين الشمس بها فينبغى لنا ان نحذر هذا المعنى ويكون منا على بال دائما عند البحث عن معنى وجود الخالق تعـ وكذلك يجب ان نتحفّظ فى[1]) اوصافه التى تليق به

a) Jes. 48, 17.

1) P. وكذلك نتحفظ من :

O. C.:

وجود الخالق تع وكذلك يجب أن نتحقق باوصافه التي وصف بها نفسه وما وصفوه اولياؤه[1]) بها من أن نكون نعتقدها على ظاهر لفظها ومدلول عبارتها الجسمانية بل يجب أن نعلم علما يقينا صحيحا انها مجازات وتعبيرات حسب تمييزنا ومُحتَمَلات افهامنا وعقولنا لضرورة التعرف به والتعظيم لشانه وهو تع اعلا وأسنى من جميع ذلك بما لا نهاية له وعلى ما قال الكتاب ומרומם על כל ברכה ותהלה a) وقال بعض الفلاسفة قد تَمَسَّك من قصر فهمه عن شرح معاني البسائط بالاسماء التي نطقت بها الكتب المُنَزَّلة عن الباري ولا يعلم أن المُخاطَبة في كتب الشرائع انما هي على وَزْن افهام مَنْ نُزِلَت عليهم لا بمقدار ما يُحَاطُ به[2]) من المُخاطِب لهم وانما

P. B. F.:

من اعتقادها على ظاهر لفظها وعبارتها لانها مجازات لضرورة التمييز والتعظيم لقدره بما يشاكلنا من المعاني الجسمانية والالفاظ النفسانية[3]) حسب افهامنا وعقولنا كما نصفر على الدابة عند سقيها الماء فتفهم به عنّا ما لم تفهم بالكلام الفصيح البيّن والخالق تع ارفع واسنى من جميع ما نصفه به من الاوصاف المعقولة والمكتوبة[4]) فاذا وصفنا الخالق تع بانواع احسانه فيجب أن نعلم انا نصفه بقليل من كثير وانه لا يتجزأ ذلك من جملة عجائبه وقدرته وحكمته بشيء ومن التقريب في ذلك انا لو وصفنا الشمس بانارتها لبعض الاشخاص التي لم يشاهدوها لم يكن ذلك جزء من مئة الف من جملة ما تنير من الاشخاص الغائبة عنا هذا على صغر قدرها في جملة المخلوقات

a) Neh. 9, 5.

---

1) T. انبياؤه. 2) T. כפי מה שמליצין בו, las also يُخَاطَب به was aber sprachlich nicht richtig ist. 3) B. الجسمانية. 4) Von hier ab fehlen iu F. mehrere Blätter.

O. C.:

فى مثل الصفير للدابة عند سَقْى الماء تُسْتَحَثُّ به على [1]) الشرب اكثر مما تُسْتَحَثُّ به من مخاطبة الدابة بِأَحْسَن لفظ. فاذا وقفت يا اخى على هذه المرتبة من التوحيد بعقلك وفهمك فاخلص نفسك للخالق جل اسمه واجتهدْ فى ادراك وجوده من جهة حكمته وقدرته ورأفته ورحمته وشدّة عنايته بالمخلوقات واجعَلْها وَسيلَتَكَ اليه فتكون من جملة מבקשיו ״ فَسَتُدْرِك منه العَوْن والتأييد على فهمه وادراك حقيقة معناه كما قال النبى عم סוד ״ ליראיו ובריתו להודיעם a) وسأشرح لك مثالات فى الباب الثانى من كتابى هذا اذا حَذَوْتَ حَذْوَهَا وسلكت سبيلَها سَهل عليك ذلك ان شاء الله.

P. B. F.:

وأَحْرَى [2]) لخالق تع الذى لا نهاية له [2]) نظير قول الولى عم ומרומם על כל ברכה ותהלה فاذا وقفت يا اخى عند هذه المرتبة من التوحيد فاخلص نفسك للخالق جل وعز واجهد فى ادراك وجوده من جهة حكمته المبثوثة فى جميع المخلوقين [3]) واسْعَ فى اختلاص حقيقة معناه منها حسب طاقتك واجعلها وسيلتك اليه فتكون من جملة מבקשיו ״ فسيدركك منه العون والتاييد على فهمه وادراك حقيقته وساشرح من ذلك مثالات فى الباب الثانى من كتابى هذا اذا حذوت حذوها وسلكت سبيلها سهل عليك ذلك ان شاء الله

واما مُفسِدات اخلاص التوحيد لله فكثيرة منها الشِرْك بالله وهو على ضروبٍ منها مذهب [4]) اصحاب الاثنين واصحاب الثلثة [5]) ومنها عبادة الاصنام [6]) والشمس والقمر [6]) والكواكب والنار [7]) والنبات والحيوان ومنها اعتقاد

a) Ps. 25, 14.

---

1) Fehlt in O. 2—2) Fehlt in P. 3) P. الناطقين. 4) Fehlt in O. 5) P. B. وهو (التثليث .P) واصحاب الثلثة مذهب النصارى. 6—6) Fehlt in P. B. 7) P. والعناصر; von hier bis ومنها الشرك fehlt in T.

التجسيم فى الخالق تع[1]) بعد العلم بالغرض فى استعمال الكتاب له[1]) ومنها الشرك الخفىّ وهو الرياء باعمال الدين للناس وهو على ضروب كثيرة سأشرحها فى الباب الخامس من هذا الكتاب بعون الله تع ومنها المَيْل مع الهوى الى شهوات[2]) الاجسام المذمومة فانه شِرْك خفىّ لاشراك الانسان مع عبادته لِربّه عبادتَهُ لهواه وقال الكتاب לא יהיה בך אל זר a) وقال اوائلنا عم איזהו אל זר שהוא בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע b) ولعلّ جاهلًا غبيًّا اذا قرأ هذا الكتاب[3]) ووقف على ما ذكرنا فى هذا الباب يقول وهل يخفى على من قرأ ورقة[4]) من كتاب الله معنى التوحيد لله حتى ينبّهنا هذا اليه ويرشدنا اليه فنقول[5]) فى الجواب عن[6]) ذلك ما اوصى الحكيم ענה כסיל כאולתו פן יהיה חכם בעיניו c) لان قائل[7]) هذا القول ضعيف التمييز عن تحصيل عموم الامور الواردة على انواع[8]) مختلفة فان[9]) الامر العامّ اذا ورد على انواع مختلفة[9]) اختلف قبولها له بالاكثر والاقلّ والاشدّ والاضعف[10]) وَمَثَلُ ذلك عموم نور الشمس لاهل الارض فنجدها[11]) تنقسم فيها على ثلثة اقسام احدها لاهل[12]) البصائر[13]) الجلية[14]) السليمة ابصارهم من كل آفة فينتفعون بالشمس ويتصرّفون فى[15]) ضيائها وتنقضى بها حوائجهم والقسم الثانى فى العميان[16]) الذين ذهبت ابصارهم

a) Ps. 81, 10. *b*) Šabbāth 105b. *c*) Pr. 26, 5.

1—1) Fehlt in O. C. 2) P. B. الشهوات الجسدانية المذمومة (fehlt in P.) فمن (.B فان) فعل ذلك فقد اشرك بعبادة ربّه عبادةَ هواه 3) P. B. الكتاب فى معنى التوحيد يقول. 4) P. a. R. auch واحدة, ist jedoch überflüssig, da ورقة schon »ein Blatt” bedeutet. 5) O. فاقرب. 6) C. + فى المسئلة. 7) O. ان قال. 8) P. B. اجناس. 9—9) Fehlt in T. C. 10) O. والاصعب. 11) P. B. فانها. 12) P. اهل القسم الاول. 13) B. الابصار. 14) P. الجليلة. 15) P. B. فيها لقضاء حوائجهم. 16) P. B. الثانى قوم عمى ذهبت ابصارهم.

جملةً فلا تنفعهم الشمس ولا تضرّهم[1]) بل ينتفعون بها على يد[2]) وسائط والقسم الثالث قوم ضعفت ابصارهم عن التصرّف بها عند الشمس فهى تضرّهم[3]) ان لم[4]) يحجبوها عن ضياء الشمس فان[4]) سارعوا الى علاج ابصارهم بالاكحال والشيافات وتلطيف أَغْذِيتهم[5]) مع الصيانة لها عن التصرف بها على ضوء الشمس لحقوا بالاصِحّاء وانتفعوا بالشمس التى كانت تضرهم وان غفلوا عن الغلاج لها لحقوا بطبقة العميان[6]) سريعًا وذهب نور ابصارهم[7]) وعلى هذا المثل ينقسم معنى التوحيد الذى ورد فى كتاب الله الصادق على طبقات الناطقين بعد عمومه لهم كعموم نور الشمس لذوى البصائر الذين وصفنا فيختلف[7]) فهمهم له على ثلثة اقسام احدها اهل العقول الصافية والقرائح الذكيّة والقسم الثانى قوم ضعفت عقولهم عن تمييز ما فى كتاب الله جملةً والقسم الثالث قوم ضعفت عقولهم عن عقول الطبقة الاولى ولهم قوة على تمييز اكثر الامور[8]) القريبة السهلة فالطبقة الاولى اعنى ذوى العقول السليمة من الآفات اذا تفهّموا ما ورد عليهم فى كتاب الله من التوحيد[9]) اهتدوا اليه وحصل معناه فى نفوسهم بقوة اذهانهم[10]) وصفاء عقولهم[10]) فاولٰئك فى غِنىً عن هذا الكتاب الّا ان يكون يذكّرهم[11]) بما غفلوا عنه واما الطبقة الثانية فلا علم لها بكتاب

---

1) P. + فى ذاتهم وانفسهم. B. فى ذات انفسهم. 2) C. ايدى. 3) O. C. تضرّ لابصارهم. 4—4) P. B. ان لم يصونوها ويحجبوها عن قوة الضياء فان. 5) P. B. ولطيف الغذاء لحقوا بالاصِحّة. So hat P. a. a. O. auch صِفْوة für اصفياء. 6) P. B. بالعمى. 7—7) P. B. فذهبت ابصارهم وكذلك التوحيد الذى ورد فى كتاب الله يعمّ الناطقين كعموم نور الشمس لاهل الارض فيختلف. 8) P. B. العلوم. 9) Fehlt in T. 10—10) Fehlt in P. B. 11) Im Texte O. selbst steht يواليهم am Rande aber يذكرهم.

الله فضلا عن التوحيد[1]) الذى ورد فيه[1]) فانما يسمعون خبره[2]) ولا يعقلون[3]) معناه فلا منفعة لهم فى كتابى ولا مضرّة واما الطبقة الثالثة فيفهمون التوحيد الذى فى كتاب الله بعض الفهم وليس فى قوة تمييزهم فهم معناه والوقوف على حقيقته فان هداهم اليه هادٍ وفهّمهم معناه بطريق البراهين الحقية والدلائل العقلية[4]) تحققوا معناه واتّضح لهم مغزاه ولحقوا بالطبقة الاولى وان غفلوا عن البحث والنظر فى ما يقوّى تمييزهم ويُجلى عقولهم سقطوا الى مرتبة الجُهّال فكتابى هذا نافع لهذه الطبقة نفعا عامّا شاملا لامكان البحث لهم فيكون لهم بمنزلة الاكحال[5]) النافعة لذوى[6]) الابصار الضعيفة الذين[6]) يُرجَى لهم البرؤ عند علاجهم وقد مثّل الكتاب الجاهلَ بالاعمى والحكمةَ بالنور ومثّل الجهلَ[7]) بالظلمة فى قوله וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך *a*) وقال[8]) החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך הולך *b*) وقال החרשים שמעו והעורים הביטו לראות *c*) ومثّل العلمَ والادبَ بشجرة الحياة كقوله עץ חיים היא למחזיקים בה *d*) وقال[9]) כי חיים הם למוצאיהם *e*)

هدانا الله الى سبيل معرفته ورشدنا الى طاعته ووفّقنا الى مرضاته برحمته[10])

a—b) Eccles. 2, 13f. *c*) Jes. 42, 18. *d*) Ps. 3, 18. *e*) 4, 22.

1—1) Fehlt in P. B. 2) C. نُكَته. 3) P. يعلمون.
4) P. B. فان هداهم هادٍ الى تفهّمه بطريق الحجج العقليه والدلائل القياسية. 5) P. B. + والشيافات. 6—6) P. B. لضعفى الابصار الذى
7) P. B. والجهل. 8) P. B. + فى الجاهل. 9) P. B. + فى اكتساب العلم. 10) Der Schlusssatz lautet bei P. B. هدانا الله واياك يا اخى الى طاعته ورشدنا الى سبيل معرفة حقيقته بعزّته لا ربّ سواه (Ps. 121, 2) עמי עשו.

الباب الثانى فى شرح وجوه الاعتبار بالمخلوقين وفضل النعمة لله عليهم

قل انه لما قدمنا فى الباب الاول وجوه اخلاص التوحيد لله جل وعز وكان الاعتبار بالحكمة الظاهرة فى مخلوقات الخالق تعَ اقرب السبل الى حقيقة وجدانه[1]) وانهج الطرق الى معرفة حقيقته وجب علينا إتْباعه به لِنُتْلى كُلَّ باب بما يشاكله من الابواب ونُتبع[2]) كل معنى بما يليق به من المعانى التى بها تلزمنا طاعة الخالق تعَ التى لها خلقنا كقول الكتاب והאלהים עשה שיראו מלפניו a)

فنقول اولا ان نعم الله تعَ على خلقه وان كانت عامة شاملة لجميعهم كما قال الولىّ טוב יי לכל ורחמיו על כל מעשיו b) فقد يعمى اكثرهم عن التمييز لها والتعظيم لقدرها ويجهلون امرها لثلاث خلَل[3]) احدها كثرة الشغل بالدنيا والجمع لها[4]) وحرصهم على ما فاتهم منها وتعذّر[5]) عليهم من لذاتها[5]) فغضوا عن النظر فى نعم الله عليهم لتعلّق نفوسهم[6]) بعظيم ما يرجونه[7]) من استكمال شهواتهم واستيفاء آمالهم لها اذ كلما وصلوا منها الى منزلة طلبوا ما فوقها ورغبوا فى ما بعدها فيستقِلّون النعم السابغة وينتقصون المواهب الجزيلة حتى صاروا يحسبون كل نعمة صارت

a) Eccles. 3, 14. b) Ps. 145, 9.

1) P. وجوده. 2) P. ونرتب. 3) P. B. وجوه. 4) P. B. T. ولذّاتها. 5—5) Fehlt in P. B. T. 6) P. B. بالهم. 7) Von hier bis p. ٩٩, N. 3. fehlen einige Blätter in B.

الى غيرهم قد سُلِبت عنهم وما حصل لهم منها آفاتٍ حلّتْ بهم فلا يعقلون عن الله المُنْعِمِ بها عليهم كقول الولى عم רשע כגבה אפו בל ידרש אין אלהים כל מזמותיו *a*) والحلّة الثانية[1]) خروجهم الى هذا العالم وهم فى حال البهائم جَهْلًا وعِيًّا كقول الحكيم ועיר פרא אדם יולד *b*) ونشوؤهم فى نعم الله السابغة وتردّدهم فيها حتى تصير عندهم معهودة[2]) مألوفة كأنّها[3]) ذاتية لهم لا تزايلهم ولا تفارقهم طول[4]) مدة اعمارهم فاذا عقلوا وقوى تمييزهم جهلوا وجه النعمة عليهم ولم يُلزموا قلوبهم الشكر لله عنها جهلا بقدر النعمة والمُنعِم بها عليهم ومثلهم فى ذلك كرجل من اهل الفضل أَلْفى[5]) طفلا فى فَلاة من الارض فشفق عليه فضمّه الى بيته وربّاه واطعمه وكساه وجاد عليه بجميع مصالحه الى ان عقل وفهم وجود رُشده ثم ان الرجل سمع عن اسير فى يد عدوّه قد[6]) بلغ به الى غاية من الشقاء والجوع والعُرى مدّة[7]) طويلة[7]) فرقّ لحاله[8]) ولم يزل يلطف بعدوه

a) Ps. 10, 4. *b*) Hiob 11, 12.

1) P. والوجه الثانى. 2) O. C. معتادة vulgär. 3) P. حتى كانها. 4) P. طال statt طول ist maghribinisch. 5) Der Kopist von P. hat falsch אלדי für אלפי geschrieben; ein Korrektor fügte am Rande وجد hinzu also: الذى وجد. 6) P. قد استولى عليه وبلغ. 7) Fehlt in P. 8) P. lautet von hier ab: ولطّف بعدوه واستوهبه اياه ففعل له ذلك فضمّه الرجل الى منزله فصنع فيه من الخير والاحسان بعض ما صنع بالطفل فكان الاسير أَمْيَز بنعمة الرجل قِبَله من الطفل وأَشْكر لها وأَحْمد عليها كثيرا لخروجه من طرف الى طرف والطفل جاهل بقدر النعمة عليه الّا بعد قوّة تمييزه وثبات عقله لألفة الطفل لها منذ اول كونه ولا يشكّ احد ان فضله ونعمته على الطفل اظهرَ ولزوم (Ms. ولازم) الحمد والشكر عنهما اوجب على ما جاء فى פרשת תוכחה على يدى הושע עם ואנכי תרגלתי לאפרים.

حتى اطلقه ووهبه ثمنه فضمّه بعد ذلك الى منزله واحسن اليه وجاد عليه ببعض ما جاد به على الطفل فكان الرجل الاسير أَمْيَزَ واشكر لنعمة الرجل عليه من الطفل الذى نشأ ورُبّى فى نعمته لخروجه من الشقاء الى حال الترَوُّح[1]) والرفاهة فى حال تمييزه فهو كثير التمييز لاحسان الرجل الفاضل اليه وانعامه عليه والطفل جاهل بقدر النعمة عليه وان قوى تمييزه[2]) وثبت عقله لأُلْفَته لها منذ حال صبائه ولا يشكّ احد من ذوى العقول ان فضله ونعمته على الطفل اعمّ[3]) واحسانه اليه اظهرُ ولزوم الشكر والحمد عليه اوكدُ وهذا نظير قول الكتاب ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותי ולא ידעו כי רפאתים a) والخلّة الثالثة فى جهلهم قدر نعمة الله عليهم هو ما يعرضهم فى الدنيا من ضروب الآفات وما يلحقهم من صنوف الجوائح فى ابدانهم واموالهم[4]) فجهلوا اسباب وجوه النعمة عليهم ومنافع المحْنة والادب لهم فيها نحو قول الولى عم אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו b) ونسوا انهم واموالهم نعم كريمة[5]) انعم الله بها عليهم جودا وفضلا ثم انفذ فيهم بعدله ما اوجبت حكمته فقنطوا عند انتشار[6]) عدله فيهم ولم يحمدوه عند اشتهار[6]) فضله واحسانه عليهم فحملهم جهلهم على جحود النعمة والمُنعِم بها عليهم وربّما[7]) بلغ الجهل بكثير منهم[7]) التعقّل عليه فى افعاله[8]) وصنوف الخلائق[9]) التى خلقها لمصلحتهم[10]) وما اشبههم فى ذلك بعميان أُدخلوا فى دار مُهيّأة لهم بجميع مصالحهم قد وُضع كل شىء فيها أَحسنَ وضع وأُتقنَ إحكام تلقاء

a) Hos. 11, 3. b) Ps. 94, 12.

---

1) In der Bedeutung von الاستراحة. 2) Fehlt in O. C. Hier ergänzt nach T. P. 3) P. اعلى. 4) O. C. ואחואלהם aus ואמואלהם. 5) O. C. كريمة لله عليهم انفذ. 6—6) O. C. ظهور. 7—7) P. اداهم الى. 8) Fehlt in O. C. 9) P. وضروب خلقه. 10) Von hier ab fehlen einige Blätter in C.

منافعهم وقصد مصلحتهم واستُعِدَّ لهم فيها مع ذلك بالكحال نافعة وبطبيب حاذق يعالجهم بها لتصحّ ابصارهم فغفلوا[1]) العلاج نبذا[1]) ولم يلتزموا الطاعة[2]) لطبيبهم المتولى لعلاجهم فتردّدوا فى الدار وهم على اسوأ حال من عمائهم فكلّما اخذوا فى المشى فى الدار[3]) عثروا فى الاسباب المهيّأة لمصالحهم وانكبّوا على وجوههم فكان منهم الجريح ومنهم الكسير فعظم شقوهم وتضاعف بلاؤهم فاخذوا فى لوم صاحب الدار وبانيها وتنقّصوا فعاله ونسبوه الى التقصير وسوء التدبير وزعموا انه لم يقصد بهم قصدَ فضل واحسان بل قصدَ شَقْوَة وايلام فكان ذلك سببًا لجحود نعمة صاحب الدار عليهم واحسانه اليهم نظير قول الحكيم וגם בדרך כשהסכל הולך לבו חסר ויאמר לכל סכל הוא a) فلما كان ذلك كذلك لزم اهلَ المعرفة والعلم تنبيهُ مَن جهل نعم الله لتمييزها[4]) والارشاد للناس الى معرفة فضلها بطريق عقولهم[4]) فكم نعمة حَرَّم صاحبَها لذّتَها ونغّص سرورَه بها عَدَمُ[5]) تمييزه عنها وجهلُه بفضلها[6]) فاذا أُشعِر اهل النعم بوجوه[7]) الفضل فيها وكُشف لهم عما خفى عنهم منها عظم حمدُهم وشكرهم للمنعم بها عليهم فيحصل لهم بذلك الالتذاذ بها فى الدنيا وجزيل الثواب فى الآخرة كقول الحكيم فى معنى التنبيه דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד b) مثّل كلام الحكماء بالمناخس فى معنى التنبيه ومثّلها بالمسامير المثبوتة ذوات القبض والجمع والتاليف لثبات معانيها فى القلوب وانتظام وجوه الحكمة بها فى النفوس وقد فُسّر فى בעלי אספות اصحاب التاليف

a) Eccles. 10, 3. b) 12, 11.

1—1) Fehlt in O. 2) P. طاعة الطبيب الذى تولّى. 3) P. يمشون فيها. 4—4) P. وارشادهم الى تمييزها والمعرفة بفضلها. 5) P. قِلّة. 6) P. بقدرها. 7) P. بفضلها.

باضمار[1]) דברי الذى فى اول الפסוק والغرض וכמשמרות נטועים דברי בעלי אסופות[1]) لان الكتب المؤلّفة فى صنوف الحكمة ثابتة باقية لا ينقطع نفعها ولذلك مَثَّلَهَا بالمسامير المثبوتة فينبغى الآن ان نبيّن من امر الاعتبار عن ستة معان اولها فى ماهية الاعتبار وحقيقته والثانى هل يلزمنا الاعتبار بالمخلوقين ام لا والثالث كيف وجه الاعتبار بالمخلوقين والرابع كم صنوف الحكمة فى المخلوقين التى يمكنّنا الاعتبار بها والخامس اى الصنوف اقرب منا واوجب علينا الاعتبار به من سائرها والسادس فى مُفسِدات الاعتبار وتوابعه

الفصل الاول

قال واما ماهية الاعتبار فهو التفهّم لآثار[2]) حكمة الله جل وعز فى المخلوقين وتقديرها حسب قوّة تمييز المعتَبر[3]) وذلك ان الحكمة وان اختلفت آثارها فى المخلوقين فهى واحدة فى أسّها واصلها كالشمس التى هى واحدة فى ذاتها وتختلف الوان شعاعها فى الشَمَسَات التى تُصنع من الزجاج الابيض والاخضر[4]) والاسود والاحمر فيختلف ضوؤها على حسب اختلاف الوان الزجاج[4]) وكالماء الذى يُسقى به الرياض[5]) فتخرج النواوير[5]) المختلفة الالوان فيتلوّن فيها بحسب ذلك فافهم عن مخلوقات البارى جل وعز دقيقها وجليلها وتردّدْ فى ما خَفِى منها تَجِدْها على ما وصفتُ ان شاء الله ومن اجل اختلافها فى المخلوقين لزمنا التفهّم لها والتفكّر فيها حتى يحصل معناها فى نفوسنا ويستقِرّ فى اوهامنا ولو كانت آثارها واحدة فى جميع المخلوقين لم يشتبه على احد امرُها واستوى العاقل والجاهل

1—1) O. اعنى مكرّرا ايضا ان يكون כדרבונות דברי חכמים واراد بقوله וכמשמרות נטועים דברי בעלי אספות. So kann Bachja nicht geschrieben haben. 2) P. لاكثر. 3) O. الاعتبار. 4—4) Fehlt in P. 5—5) Die Hss. النوائر falsch. P. رياض الانوار.

فى التمييز عنها والعلّة فى ذلك والله اعلم واحكم التى[1]) من اجلها لم يكن جميع المخلوقين على مثال واحد وشكل واحد[1]) لان الشىء الذى[2]) يفعل فعلا واحدا دائما يدل على ان فعله ليس باختياره وانما يفعل بطبعه الذى طُبع عليه فقط وله قسر يقسره على ذلك الفعل وليس يمكنه التغيير عنه كالنار التى لها الاحراق فقط وكالماء الذى يبرّد بطبعه فقط والذى يفعل باختياره تظهر عنه افعال مختلفة فلما كان الخالق تعَ مختارا لفعله غير مقهور ولا مُضطرّ ولا مطبوع فَعَلَ الاشياء المختلفة حسب ما اوجبت حكمته لتدلّ باختلافها على وحدانيته وعلى انه مختار لفعاله كما قال الولى عَمَ כל אשר חפץ יי׳ עשה בשמים ובארץ בימים וכל תהמות *a*) فوجب من اجل ذلك اختلاف آثار الحكمة فى المخلوقين وحكمته تعَ اعلى من ان نَقِفَ عليها وانما ذكرنا وجها من جملة وجوه كثيرة لم نقف عليها وله جل وعز الحكمة البالغة لا ربّ سواه

الفصل الثانى

قال واما هل يلزمنا الاعتبار بالمخلوقين ام لا فنقول ان الاعتبار بالمخلوقين والاستدلال بهم على حكمة الخالق جل وعز لازم علينا من المعقول والمكتوب والمنقول اما من المعقول فان العقل يشهد ان فضل[3]) الناطق على غير الناطق انما هو بفضل تمييزه وفهمه وقبوله العلم لاسرار الحكمة المُثْبَتَة

a) Ps. 135, 6.

1—1) Fehlt in O. In T. steht es an falscher Stelle hinter בשמים ובארץ. 2) P. الذى يجرى فى جميع افعاله على طريق واحد ليس يعمل باختياره وانما يلزم طبيعته كالنار التى تحرق بطبعها وكالماء الذى يرطب الاجرام بطبعه والذى يفعل باختياره يمكنه فعل الشىء وضدّه فى اوقات مختلفة فلما كان الخالق تعَ مختارا لفعاله غير مقهور ولا مضطرّ ولا مطبوع فَعَلَ الاشياء المختلفة لتدلّ على وحدانيته واختياره لها كقول الولى כל אשר חפץ וגו׳. 3) P. فضل الانسان على البهيمة هو بالعقل والتمييز وقبول العلم والفهم لاسرار الحكمة كقول.

فى جميع العالم كقول الكتاب מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו a) فاذا استعمل الانسان فكره وفهمه فى اسرار الحكمة واعتبار آثارها كان فضله[1]) على البهيمة بحسب ذلك وان غفل عنها كان مثل البهيمة بل انقص منها نظير قول الكتاب ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן b) واما من المكتوب فقول الكتاب שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה c) وقال الولى כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת d) وقال الكتاب הלא תדעו הלא תשמעו הלא הגד מראש לכם הלוא הבינותם מוסדות הארץ e) وقال[2]) החרשים שמעו והעורים הביטו לראות f) وقال[3]) טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו g) وقال החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך הולך h) وقال i) וארח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו[2]) واما من المنقول فقول اوائلنا عم j) כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו מחשב עליו הכתוב אומר k) והיה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם ואת פועל יי לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו وقالوا j) מנין שחייב אדם לחשב בתקופות ומזלות שנאמר l) ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים איזו היא חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חשוב תקופות ומזלות وقالوا והוי מחשב הפסד מצוה כנגד

a) Hiob 35, 11. *b*) Jes. 1, 3. *c*) 40, 26. *d*) Ps. 8, 4. *e*) Jes. 40, 21. *f*) 42, 18. *g*) Eccles. 7, 2. *h*) 2, 14. *i*) Pr. 4, 18f. *j*) Trakt. Šabbāth 75ª. *k*) Jes 5, 12. *l*) Deut. 4, 6.

---

1) O. فهمه. 2—2) P. وقال فى من اغفل النظر (sic) فى ذلك והיה כנור וגו' وقال الحكيم טוב ללכת וגו' وكثير مثل ذلك. 3) Von hier ab bis الباب الثالث ist F. durch Wasserflecken beschädigt und fast zur Hälfte unleserlich. Soweit ich feststellen konnte, stimmt F. mit P. überein und nur in irrelevanten Fällen mit O.

שכרה ושכר עברה כנגד הפסדה a) وقالوا אלמלא נתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול עריות מיונה דרך ארץ מתרנגול גזל מנמלה b) فقد صحّ وجوب الاعتبار بالمخلوقين والاستدلال بآثار الحكمة فافهم

الفصل الثالث

قال وأما كيف وجه الاعتبار بالمخلوقين فنقول أن الاعتبار بالمخلوقين هو النظر فى أركان العالم وفى فروعه المؤلّفة منها وفى وضع اجزاء كلّ مُركّب ووجه المنفعة فيه وآثار الحكمة فى خِلقته وهيئته وشكله ومصلحته وعلّته التمامية 1) التى خُلِق من اجلها والتمييز عن روحانية هذا العالم وجسمانيته وعلله ومعلولاته وناطقه وصامته ومتحركه وساكنه وجامده ونباته واعلاه واسفله وأن الخالق تعَ ركّب العالم تركيبا مُحْكَما ورتّبه ترتيبا مبرما وفصّله تفصيلا بيّنًا وجعله مُشيرا اليه ودليلا عليه كما تدلّ الصنعة على الصانع والدار على البانى الذى بناها وينبغى أن تعلم أن جملة العالم مؤلّفة من جسمانيات وروحانيات قد مُزِجت وخُلِطت وصار بعضها ممسكا لبعضها كالنفس والجسد فى الحيوان   وآثار الحكمة فى جميع ذلك على ثلاثة ضروب احدها آثار بيّنة واضحة لا تخفى على الجاهل فضلا عن العاقل كحركة فلك الشمس 2) فوق الارض بالنهار لتنير جهة العمارة فينتفعون بها المخلوقون كما قال الولى תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון : יצא אדם לפעלו ולעבדתו עדי ערב : מה רבו מעשיך יי כלם בחכמה עשית c) والضرب الثانى من آثار الحكمة خفيّة عن المخلوقين لا يعلم

a) Ābōth 2, 1.   *b)* Trakt. ʿErūbīn 100b.   *c)* Ps. 104, 22 ff.

---

1) Lies in T. p 92 f.: ועילתו התמימה אשר לה נברא ולדעת רוחניות העולם (והדרת falsch) והכרת רוחניות העולם הזה. Die Worte הזה וגשמיותו ומדברו ebenso wie ותקנתו התמימה שנברא בעבורה sind Randglossen, die irrtümlich in den Text aufgenommen worden sind.   2) P. B. الفلك بالشمس.

وجه صوابه[1]) الا العاقل الفهم[2]) كالموت العامّ لجميع البشريين وفيه مصلحة العالم كقول اوائلنا عم וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד a) يريد به והנה טוב זה המות وقال الحكيم ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר המה חיים עדנה b) والضرب الثالث من آثار الحكمة ظاهرة من جهة وخفيّة من جهة اخرى فلا يميّز عنها القليل الفَهْم الا بعد التثبُّت فيها والتقصّى عليها كاختلاف العام فى احواله فى الفصول الاربعة منه وما اشبه ذلك فالحاذق الفَطِن يستخلص من العالم علم روحانيته ولطائفه ويجعلها سُلّما الى[3]) الاستدلال على خالق الكل تع فيلزم[4]) نفسه طاعته وعبادته بحسب جلالته وعظمته فى قلبه وبقدر تمييزه لآثار عنايته ولطفه بجملة مخلوقاته وتفضيله اياه بجزيل النعم وتشريفه عليها من غير عمل[5]) تقدّم له ولا فضيلة سبقت منه استوجب بها جميلَ صُنعِ الله تع ثم يستخلص من جسمانية العالم ما فيه منفعة جسمه وقوام حاله فى الدنيا حسب الحاجة والبلغة فقط ويَذَرُ[6]) سائر فضول الدنيا وزخارفها الشاغلة للقلوب عن الله عز وجل ويجتهد فى عمله لآخرته وما يصير اليه بعد موته ويعتقد الدنيا ومتاعها[7]) بلاغا وزادا لمعاده وآخرته فهو ياخذ منها ما يصح به عند رحيله عنها فقط والجاهل بالدنيا وبآثار الحكمة فيها يجعلها دار خلوده ومأواه فيسعى لها جَهْدَه ويصرف اليها جميع عنايته وكدّه ظَنًّا انه يجرى فى مصلحة نفسه ولا يشعر ان كدّه وفضل جمعه فيها صائر الى غيره فى حياته وبعد مماته واغفل امر آخرته جملةً وما اشبههما فى ذلك باخوين ورثا

a) Gen. 1, 31. b) Eccles. 4, 2.

---

1) Lies in T. p. 93, 24: לא ידע ישרם כי אם המשכיל המבין כמות und streiche קשרם. 2) P. B. الفطن. 3) P. F. وسبلته فى. 4) P. F. فيلتزم. 5) P. F. حق. 6) P. ويترك. 7) O. وما فيها.

عن ابيهما ارضا تحتاج الى خدمة وفلاحة فاقتسماها بنصفين ولا شىء لهما غيرها فكان احدهما عاقلا حازما والآخر على ضدّ ذلك فالعاقل راى ان شغله بارضه فقط يقطعه عن التحيّل فى معاشه واستجلاب رزقه فاستأجر فى عمل ارض غيره ليعيش من اجرة عمله يوما بيوم فكان اذا انطلق[1] من عمله لغيره فى عشىّ يومه اغتنم فسحة ساعة منه وعمل فى ارضه بجدّ ونشاط[2] فاذا استفضل من اجرة ايامٍ قوتَ يوم او اكثر من ذلك ترك العمل لغيره فى تلك المدّة وعمل فى ارضه بغاية جهده ونشاطه فلا يزال كذلك حتى يكمل عمل ارضه على افضل ما ينبغى[3] فاذا بلغ وقت اِثمارها واوان غَلّتها حصّله وجمعه وعاش منه طول عامه الثانى فيعمل فى ارضه على حُكْمه ولا يزال يستزيد فى ثماره حتى تقوم غَلّته بقُوته ويَفضُلُ له ما يَزيد به ارضا على ارضه والأخ الجاهل لما علم ان عمله لارضه يقطعه عن اكتساب ما يتقوّت به تركها جملةً واستأجر الى الناس فى عمل الارض فاخذ اجرته وعاش منها وتقوّت بها ولم يوفّر منها شيئًا عن قُوته وبُلغته فكان اذا فضل له قوت يومه جعله يوم راحة ودَعة ونزاهة ولم يفكّر فى امر ارضه وكان يستعمل الاستحمام فى الاوقات التى كانت تفضل له فى ايام عمله فبقيت ارضهُ عَطلة لم تنبت شيئًا بل علاها الشوك وانهدمت سياجاتها[4] وحملت السيولِ ثمارها كقول الحكيم על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב והנה עלה כלו קמשונים כסו פניו חרולים וגדר אבניו נהרסה [a] فالعاقل اذا راى بعقله هذا المثل اعتبر به فى امور آخرته التى هى داره على الحقيقة وعمل لها بجميع جهده واذا عمل لدنياه عمل لها كمن يعمل فى ارض غيره حسب الضرورة والحاجة

a) Pr. 24, 30 f.

---

1) O. فاذا فضل له. 2) P. + منه طول عامه. 3) P. B. F. على احسن حال. 4) P. F. حيطانها.

فقط والجاهل يعمل فى الامرين بضدّ ذلك فيجتهد فى امور دنياه ويغفل امور آخرته كقول الحكيم فى اعتباره بالجاهل ואחזה אנכי אשית לבי ראיתי לקחתי מוסר *a*)

الفصل الرابع

واما كم صنوف آثار الحكمة فى المخلوقين التى[1]) يمكننا الاعتبار بها فنقول ان اركان الحكمة المثبوتة فى المخلوقين[1]) على كثرة انواعهم واشخاصهم سبعة احدها اثر الحكمة الظاهرة فى اصول العالَم واسْتُقُصاته مثل ما نشاهد من وقوف الارض فى الوسط والماء يليها فوقها والهواء يلى الماء والنار فوقها كلها على وزن وتقدير لا يتغيّر[2]) منها شىء قد لزم كل واحد منها مكانه المخصوص به المحدود له والبحر ساكن قد سجن الماء داخله لا يتعدّى حدّه وان تزاحمت[3]) امواجه واضطربت رياحه كقوله ואשבר עליו חקי ואשים בריח ודלתים ואומר עד פה תבוא ולא תוסיף ופה ישית בגאון גליך *b*) وقال فى وقوف الارض والسماء לעולם יי דברך נצב בשמים: לדור ודור אמונתך כוננת ארץ ותעמד: למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך *c*) وعلى ما ذكر الولى من هذا المعنى فى מזמור ברכי נפשי *d*) والركن الثانى اثر الحكمة الظاهرة فى نوع الانسان الذى هو العالَم الصغير الذى به تمام نظام هذا العالم وجماله[4]) وزينته وكماله على ما بيّن الولى[4]) عم فى מזמור יי אדונינו *e*) والركن الثالث اثر الحكمة الظاهرة فى تركيب الانسان وتاليف جسمه وقُوى نفسه ونور العقل الذى خصّه[5]) الله به وفضّله[6]) على

a) Pr. 24, 32. *b*) Hiob 38, 10. *c*) Ps. 119, 83 ff. *d*) Ps. 104. *e*) Ps. 8.

1—1) Fehlt in O. 2) Nach T. Die Hss. haben ישר, dem ich keinen Sinn abgewinnen kann. 3) P. F. تراكمت. 4—4) P. F. وجملة حياته وكماله واليه اشار الولى. 5) O. شرّفه. 6) Fehlt in O.

سائر الحيوان الغير الناطق وهو مشاكل للعالم الكبير ومشابه له فى اصوله وعناصره واليه اشار ايوب فى قوله הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני : עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסככני : חיים וחסד עשית עמדי ופקדתך שמרה רוחי *a*) والركن الرابع اثر الحكمة الظاهرة فى انواع سائر الحيوان دقيقه وجليله منه الطائر والسابح والزاحف وذوى القوائم الاربع على اختلاف ضروب[1]) صورها واخلاقها[1]) وتصاريفها ومنافعها ومصالحها فى العالم على[2]) ما ذكر فى وصف الله لايوب عند توبيخه له[2]) מי יכין לערב צידו *b*) وسائر ما وصف من صنوف الحيوان البرى والبحرى والركن الخامس اثر الحكمة الظاهر فى النبات والمعادن المهيّئة لمصالح الانسان وضروب منافعه فيها على اختلاف طبائعها ومزاجاتها وخواصّها وقد وصف الاولون[3]) فى كتبهم من ذلك حسب ادراكهم نظير قول الكتاب *c*) וידבר אל העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר[3]) والركن السادس اثر الحكمة الظاهر فى العلوم والصناعات والاعمال التى الهم[4]) الله جل اسمه للانسان لتمام مصلحته واسباب رزقه وسائر منافعه[4]) العامة والخاصة واليها اشار الكتاب بقوله מי שת בטחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה *d*) وقال الولى عم כי יי יתן חכמה מפיו דעת ותבונה *e*) والركن السابع اثر الحكمة الظاهر فى وضع الشرائع والسنن للتَطَوُّع بها لله جل وعز فيَصِل بها[5]) الملتزِمْ لها[5]) الى منافع الدنيا فى العاجل والى ثواب الآخرة فى الآجل كقول الكتاب שמעו שמוע אלי ואכלו טוב ותתענג בדשן נפשכם הטו אזנכם ולכו אלי שמעו ותחי נפשכם *f*) ويتبع ذلك ضروب

a) Hiob 10, 10 ff. *b*) 31, 41. *c*) IK. 5, 13. *d*) Hiob 38, 36. *e*) Pr. 2, 6. *f*) Jes. 55, 2 f.

1—1) Fehlt in P. B. F. 2—2) نحو قوله. 3—3) P. B. العلماء ذلك فى كتبهم فى العلم الطبيعى. 4—4) P. B. F. يستجلب بها الارزاق والمنافع. 5—5) P. B. F. بها الناطقون.

السياسات [1]) التى بها نظام تدبير سائر الامم [2]) ومصالحهم وهى تَسُدُّ مَسَدَّ الشريعة فى [3]) امور الدنيا فقط وقد قيل ان منزلة الطبيعة من الشريعة هى كمنزلة العبد من سيّده انما تجرى القُوَى الطبيعية [3]) فى تدبير العالم على حسب ما يوافق الشريعة نظير قول الكتاب ועבדתם את יי׳ אלהיכם וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך [a]) وقال ויאמר אם שמוע תשמע לקול יי׳ אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני יי׳ רופאך [b]) وكثير مثل ذلك وقد يمكن ان قول الحكيم חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה [c]) اراد هذه الاركان السبعة التى ذكرنا فافهم ذلك

الفصل الخامس

واما اى الصنوف اقرب منا واوجب علينا الاعتبارُ بها فنقول ان [4]) الاعتبار بكل واحد منها وان كان وكيدا يلزمنا الاعتبار بها [4]) الا ان اقربها منا واوضحها عندنا اثر [5]) الحكمة الظاهر فى نوع [5]) الانسان الذى هو العالم الصغير وهو [6]) السبب القريب لكون هذا العالم فقد يلزمنا النظر فى اوّلية الانسان [7]) ونشأته وتاليف اجزائه وتركيب اعضائه [8]) ومنفعته بكل واحد منها والضرورة الداعية الى وضعه وتشكيله على ما هو عليه ثم ننظر فى مصالحه فى كل خلق من اخلاقه [8]) وقُوَى نفسه ونور

a) Exod. 23, 25. *b*) Exod. 15, 26. *c*) Pr. 9, 1.

---

1) P. B. B. السياسة الفلسفية. 2) P. B. F. نظام امور الناس. 3—3) P. F. فى المنافع الدنيائية فقط فالشريعة هى من الطبيعة بمنزلة السيّد من عبده انها تجرى مجرى الطبيعة فى. 4—4) P. F. جميعها وكيدة ويلزمنا الاعتبار بها. 5—5) P. F. امر نوع. 6) P. F. الذى هو القصد والسبب. 7) P. F. فى ابتدائه. 8—8) P. F. الاعضاء ومنافعه باوصال (F. باصول) بدنه ومصلحته باخلاقه.

عقله وجواهره واعراضه وآلته وانتهاء امره فانا اذا وقفنا على ما ذكرنا من الانسان[1]) تبيّن لنا من سرّ هذا العالم كثير اذ هو شبيه به وقد قال بعض الحكماء ان الفلسفة معرفة الانسان نفسه اراد بذلك عِلْم ما ذكرنا من امر الانسان فيميّز الخالق جل وعز من اثر الحكمة فيه كقول איוב : ומבשרי אחזה אלוה *a*) فينبغى لنا ان كان ذلك كذلك أن نذكر من جميع ما وصفنا من امور الانسان يسيرا من كل معنى ينبّه الغافل الى ما يلزمه التذكّر له دائما ويبعثه على طلب ما لم اذكر فيخضع لخالقه من اجل عظيم امتنانه عليه واحسانه اليه ويعظم شكره له كما قال الولى عم אודך על כי נוראות נפליתי נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד : לא נכחד עצמי ממך אשר עֻשיתי בסתר רֻקמתי בתחתיות ארץ : גלמי ראו עיניך ועל ספרך כלם יכתבו ימים יֻצרו ולא אחד בהם : *b*) فاول ما ينبغى لك يا اخى ان ترقى بفكرك الى اوّلية الانسان والى ابتداء كونه فترى ان اول نعمة الله عليه ايجاده بعد عدمه وذلك خروجه من مرتبة العناصر الى مرتبة النبات ثم[2]) ينتقل من مرتبة النبات[2]) الى مرتبة الغذاء ومنها ينتقل الى مرتبة المَنيّ والدم ثم ينتقل منها الى مرتبة الحيوان ثم ينتقل منها الى مرتبة الانسان[3]) وهو الحيّ الناطق الميت وهو على[3]) تدريج واستحالات واسباب مختلفة ووسائط متشاكلة[4]) مؤلّفة بتدبير مُتقَن ونظام مُحكَم[5]) فاذا تأمّلت ذلك ورايت اثر الجود والحكمة والقدرة فى جميعه تأمّلْ وفكّرْ فى[5]) اصول تأليفه الظاهر اعنى نفسه وجسده ترى بدن الانسان مركّبا من عناصر متضادّة وطبائع[6]) مختلفة ألّفها الخالق

a) Hiob 19, 27. *b*) Ps. 139, 14ff.

---

1) P. F. على ذلك منه. 2—2) Fehlt in O. 3—3) P. F. الناطق على. 4) Lies bei T. מתדמים statt מתמידים. 5—5) P. F. ثم تقرّ بنظرك وتتا مل فى. 6) P. F. واستقصات.

تع بقدرته وربطها بحكمته فانتظم منها جسم قائم مُتّحد فى ظاهره مختلف فى طبائعه ثم قرن به جوهرا روحانيا نورانيا [1]) مشاكلا لروحانية الاشخاص العالية اعنى بهذا الجوهر الروحانى نفسه التى ربطها بوسائط مشاكلة للطرفين وهى الروح الحيوانى والحرارة الغريزية والدم والعروق والعصب [2]) والشريانات وجعل لها اسبابا تصونها وتحفظها وتَكْلَؤُها [3]) من الآفات وهى اللحم والعظام والعضل والجلد والشعر والاظفار وجميعها وِقايات وغِلافات تصونها من الآفات ثم فَكِّرْ يا اخى فى لطف تدبير الخالق جل وعز للانسان الذى مهّد له بطن امه فى اول امره ليكون فى احرز مكان وامنع عِقال حيث لا تناله يد ولا يصل اليه لا حرّ ولا برد مع الوقاء المتين والكنّ الحصينّ مع الغذاء [4]) المكين فلا يزال ينمو ويكبر حتى يقوى على الحركة والتقلب مع تمكّنه من غذائه بغير مشقّة ولا كلفة قد هُيِّئَ له حيث لا يمكن لاحد من البشريين ايصاله اليه بسبب من الاسباب فكل ما زاد نموُّ جسمه تقوّى غذاؤه الى مدّة محدودة ثم يخرج من بطن امه على اضيق طريق من غير حيلة يَحتال بها على اخراجه ولا لطف يستعمل فيه لتسهيل ذلك عليه بل بقدرة الحكيم اللطيف الرؤوف على عباده كما قال الله לאיוב عن بعض الحيوان غير الناطق הידעת עת לדת יעלי סלע חולל אילות תשמר : תספר ירחים תמלאנה וידעת עת לדתנה a) ثم يحصل الطفل فى هذا العالم وهو ضعيف الحواسّ الا حاسة الذوق واللمس ثم يهيّء له الخالق تع غذاءه فى ثَدْيَيْ امه فيَنْقلب الدم الذى كان غذاؤه فى بطن امه لبنًا فى

a) Hiob 39, 1f.

---

1) Lies bei T. אורי statt אוירי. 2) Lies bei T. והעצבים statt והעצמים. 3) Die Hss. haben ותכלוהא. 4) Hier beginnt Ms. A. wieder, setzt aber hier und da mit einem oder zwei Blättern wiederum aus.

تدبيبا سائلا سائغا عذبا كالعين النابعة عند الحاجة اليه ليس بكثير فيثقل على امه حمله ويسيل من غير مص ولا بقليل فيشقى الطفل عند استخراجه وامتصاصه[1]) من الثدى ومن اللطف فى ذلك ان صيّر انّه ثمّ ثقب الثدى على مثل غرزة الابرة الدقيقة لا واسعا فيسيل اللبن من غير مص او يغصّ به الطفل عند مصه للثدى ولا ضيّقا اكثر من ذلك فيصعب استخراجه على الطفل بالمص ثم يقوى جسمه[2]) فيبصر الالوان ويسمع الاصوات فيُلْقِى الله الرأفة والرحمة فى قلوب والدَيْه حتى يستسهلان تربيته ويؤثرانه على انفسهما بالطعام والشراب وتخفّ عليهما كلفة ومشقّة تربيته من غسله وتنظيفه والتلطف به ورفع الآفات عنه على كُرْهٍ من الطفل ثم ينتقل من مرتبة الطفولية الى مرتبة الصبا فلا يكره به ابواه ولا يقنطان بكثرة دواعيه وقلة تمييزه عما يحتملان من جفائه ومؤنته وكلفته بل يعظم همّه وغمّه فى نفوسهما حتى يبلغ اشُدّه وقد تعلّم الكلام على نظام وتدريج[3]) فتقوى قوى حواسه وقوى نفسه فيقبل العلم والفهم فيميز بعض المحسوسات من بعض بتوسّط حواسه الجسمانية وبعض المعقولات من بعض بحواسه[4]) الروحانية كقول الولى כי יי יתן חכמה מפיו דעת ותבונה a) ومن عظيم النعمة على الانسان ان يكون فى حال طفوليته لا يعقل ولا يميّز الخير والشرّ لانه لو كان عقله وتمييزه كاملين عند تربيته فيميّز فضلَ الناس عليه فى استقلالهم بانفسهم وسرعة حركتهم ونشاطتهم ويرى حال نفسه بخلاف ذلك لمات حزنًا وغمّاً وكمدًا ومن العجب فى امر بكائه ان الطفل ينتفع به على

a) Pr. 2, 6.

---

1) Lies bei T. ומוצצו statt מוצאו. 2) P. بصره. 3) Lies bei T. ודרוג d. h. nach und nach, stufenweise. 4) A. F. بتوسط حواسه.

ما زعم افاضل الاطباء ان فى أَدْمِغَة الاطفال رطوبة اذا بقيت على حالها احدثت عليهم احداثا رديّة فالبكاء يحلّ تلك الرطوبة عن ادمغتهم ويسلمون من سوء حوادثها ثم من عظيم لطف الخالق تعالى بالانسان[1]) فى بدله اسنانه الواحد بعد الآخر لئلّا يتعذّر عليه الاكل طول مدة نبات[2]) ما سقط منها ثم تعتريه[3]) الامراض والاعراض المؤلمة ليميّز عن الدنيا ولا يجهل حالها فيأنس اليها وتملكه شهواته فيها فيكون كالبهيمة لا يعقل ولا يفهم وقال الولى אל תהיו כסוס כפרד אין הבין a) ثم يكبّر الانسان بِبَصَر قلبه فيتامّل منافع أَعْضاء بدنه ووجوه مصلحته بكل عضو منها فاليدان للقبض والدفع والرجلان للنهوض والعينان للاهتداء والاذنان للسمع والانف للشمّ واللسان للكلام والفم للاكل والاسنان للقضم والمعدة للهضم والكبد لتخليص الغذاء والمنافذ لابراز الفضول والاوعية لحملها والقلب مَسْكَن الحرارة الغريزية وينبوع الحياة والدماغ مسكن القوى الروحانية وينبوع الحس واصل العصب[4]) والفَرْج لاقامة النسل وكذلك سائر اعضاء البدن والذى يخفى علينا من منافعها اكثر مما يظهر الينا وعلى مثل ذلك تظهر لمن تامل فى باطن البدن وافعال الطبيعة فيه عند ورود الغذاء عليه وقسمته على كل جزء من اجزاء البدن[5]) ويرى من آثار الحكمة ما يوكّد عليه الحمد لخالقه والشكر عنه كقول الولى כל עצמותי תאמרנה יי מי כמוך b) وذلك ان الطعام يصير الى المعدة على قناة مهيأة على خط مستقيم لا تقوُّس فيه ولا اعوجاج وهو المرىء ثم تطحنه المعدة بابلغ من الطحين الاول الذى قطعه الضرس ثم ترسله الى الكبد فى عروق دقاق متصلة بينهما قد جعلت كالمصفاة للغذاء لكى لا

a) Ps. 32, 9. b) 35, 10.

---

1) P. A. لطفه به ايضا. 2) P. الاسنان A. غيرها. 3) O. تعترى عليه. 4) F. العضل. 5) P. A. الجسم F. الاجسام.

يصل الى الكبد منه شىء غليظ فتقلبه دما وتقسمه[1] على البدن وتنفذه فى جميع اجزائه فى مجارٍ مهيأة لذلك بمنزلة المجارى[2] التى تُهَيَّأُ للماء وينفذ ما بقى من الفضول الى مجارٍ قد أُعِدّت لها فما كان من جنس المرّة الصفراء جرى الى كيس المرارة وما كان من جنس المرّة السوداء جرى الى الطحال وما كان من البلّة والرطوبة جرى الى الرئة وما كان من مُصَايَة الدم جرى الى المثانة فتأمّلْ يا اخى حكمة الخالق تعٓ فى تركيب بدنك ووضعه هذه الاعضاء منه مواضعها لتحمل تلك الفضول فلا تنتشر فى البدن جملة فتُسْقِمه ثم تأمّل فى هيئة آلات الصوت ومخارج الكلام فالحنجرة كالانبوب لمخرج الصوت واللسان والشفتان والاسنان لتقطيع الحروف والنغم وفى هذه الاعضاء منافع اخر ففى الحنجرة يسلك النسيم الى الرئة وباللسان تُذاق الطعوم[3] وفيه مع ذلك معونة على اساغة الطعام والشراب وبالاضراس يمضغ الطعام وبالشفتين يترشّف الشراب حتى يكون الذى يَنْصَبُّ منه بقصد وقَدَر[4] وكذلك فى سائر الاعضاء منافع بعضها معلومة وبعضها مجهولة عندنا ثم تأمل يا اخى فى[5] القوى الاربع التى فى البدن وافعالها فيه فالقوة[5] الجاذبة هى التى تقتضى ورود الغذاء وتحصيله فى المعدة والقوة الماسكة هى[6] التى تحبس الطعام وتردّه فى المعدة حتى تفعل الطبيعة فيه فعلها والقوة الهاضمة[6] هى التى تطبخه وتستخرج صفوته وتَبُثّه فى البدن والقوة الدافعة هى التى تَحْدُر الثفل الفاضل بعد اخذ القوة الهاضمة حاجتها من الغذاء فنظر[7] كيف وُكِلَتْ هذه القوى فى البدن للقيام عليه بما فيه صلاحه فصارت بمنزلة دار للملك فيها حشم وقُوَّام موكّلون بالدار فواحد لاقتضاء حوائج الحشم وايرادها الى خازن الملك وقيّم ثان يقبض ما يورده

---

1) O. منقسما. 2) F. A. مجائز. 3) P. الطعام. 4) P. ومقدار. 5—5), 6—6) Fehlt in O. 7) P. F. A. افلا ترى.

الاول ويخزنه فى الدار الى ان يُهَيّا ويصلح وقيّم ثالث لعلاج ما اختزن واصلاحه وتهيئته وتفرقته فى الحشم وقيّم رابع لكسح ما فى الدار من الاقذار والاوساخ واخراجها منها ثم فَكّرْ فى القوى النفسانية ومواقعها من منافع الانسان نحو الفكر والحفظ والنِسْيان والحياء والعقل والنطق فرايت لو نقص الانسانَ من هذه الخِلال الحِفْظُ وحده كيف كانت تكون حاله وكم من خَلَل كان سيدخل عليه فى اموره اذا لم يحفظ ما له وما عليه وما اخذ وما اعطى وما راى وما سمع وما قال وما قيل له ولم يذكر مَن احسن اليه ممن اساء اليه وما نفعه مما ضرّه ثم لم يهتدِ الى طريق ولو سلكه مرارا كثيرة ولا يحفظ علما ولو درسه طول عمره ولا ينتفع بتَجْرِبَة ولا يَقيس شيئًا بما مضى ولا ما يكون بما كان بل كان خليقا ان ينسلخ من الانسانية اصلا ومن خصال النسيان ان لولاه ما سلا احد عن مصيبة ولا شغله عنها شىء من سرور الدنيا ولا التَنَدُّ[1]) بما يَسُرُّه اذا تذكّر آفات الدنيا ولا رجا فترةً من حاسد[2]) ولا غفلة من سلطان افلا ترى كيف جعل فى الانسان الحفظ والنسيان وهما مختلفان متضادان وجعل له فى كل واحد منهما ضروبا من المصلحة ثم فكِّرْ فى خُلق الحياء الذى خَصّ الانسان به[3]) ما اكبر قدره واعظم فائدته ومصلحته فلولاه لم يُقْرَ الضيف ولم يُوفَ بالوعد[4]) ولم تُقْضَ الحوائج ولا يُنجز[5]) الجميل ويُجتنب القبيح فى شىء من الاشياء حتى ان كثيرا من الامور الشريعية انما تُعمل للحياء فان اكثر جمهور الناس لولا الحياء لم يراعوا حقا لِآبائهم فضلا عن سواهم ولم يؤدّوا امانة ولم يَعِفّوا عن فَاحِشة[6]) ومن اتى شيئًا مما ذكرنا انما ياتيه بعد خلع ثوب الحياء عنه كقول

---

1) C. اوتر. 2) Lies bei T. ממקנא statt ממקוה. 3) P. F. + من بين سائر الحيوان. 4) P. بالعهد والوعد. 5) O. וונגז aus יונגז. 6) P. + ومعصية.

قوله عم גם בוש לא יבושו גם הכלים לא ידעו[a] وقال ולא ידע עול בושת[b] ومن العجب يا اخى انه رزق الانسان الحياء من الناس لما وصفنا من منفعة به ولما هو اكثر منه لم يحظ به وصفنا ولم[1] يجعل فى طبعه الحياء من الله عز وجل المطّلع عليه دائما لكى لما يكون مجبورا على طاعته له فيضعف وجه استحقاقه لثواب طاعته[1] لكن يلزمنا الحياء من الله بطريق الاعتبار والعلم بما يلزمنا له من الطاعة وعلمنا باطلاعه على ظواهرنا وضمائرنا كقوله בושו והכלמו מדרכיכם בית ישראל[c] واما عظيم نعمة الله عز وجل علينا فى العقل والتمييز الذى خصّنا بهما دون سائر انواع البشريين فليس[2] تخفى فائدة ذلك لنا فى تدبير اجسامنا ونظام حركاتنا دون من فقد منا ذلك لآفة تعرض فى دماغه واما الخصال التى تحصل[3] لنا من اجل[4] العقل فكثيرة جدا من ذلك الاستدلال به على ان لنا خالقا حكيما فردا صمدا واحدا ازليا قادرا لا يحوط[5] به زمان ولا مكان جل عن اوصاف المخلوقين وتعالى عن اوهام الموجودين رحيما كريما جوادا لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شىء ومن ذلك ايضا فهمنا به الحكمة والقدرة والرحمة المبثوثة[6] فى العالم ووجوب الطاعة[7] له والعبادة لما هو اهله ومن اجل نعمته الشاملة والخاصّة وبالعقل يصح لنا كتاب الله الصادق الموحى به الى رسوله عم الذى تعبّدنا به وبقدر عقل الانسان وتمييزه يقع الحساب والتقاضى عليه من الله تع ومن فقد عقله سقطت عنه فضائل الانسانية جملةً وكلفهم وثوابهم

a) Jer. 6, 15. *b*) Zef. 3, 5. *c*) Ez. 36, 32.

1—1) P. F. ولم يطبع على الحياء من الله لكى لا يكون مجبورا عن طاعة الله فيسقط ثوابه عنه. 2) P. F. يخفى عظيم فائدته. 3) P. F. نفوز بها من اجله. 4) C. جهة. 5) So die Hss. 6) C. المثبوتة; so auch T. 7) P. F. الطاعة والعبادة له من اجله ومن اجل نعمته السابغة للجميع.

وعقابهم ومن خصال العقل ان به يدرك الانسان جميع [1]) مدركاته المحسوسة والمعقولة [1]) وبه يرى ما غاب [2]) عن حواسه الجسمانية من المرئيات [3]) كانتقال الظل وتاثير النقطة الواحدة من الماء فى الحجر الصلد وبه يفصل بين الحق والباطل وبين الفاضل والناقص وبين الخير والشر وبين الجميل والقبيح وبين الواجب والممكن والممتنع وبه يسخر سائر انواع الحيوان فى مصالحه ومنافعه [4]) وبه يميّز عن مواضع الكواكب وأبعادها وحركات الافلاك والنسب والمقايس الهندسية [5]) واشكال البراهين المنطقية وسائر العلوم والصناعات التى يطول ذكرها وكذلك سائر اخلاق الانسان اذا اعتبرتها وجدتها فى غاية من المصلحة والمنفعة له على مثل ما وصفنا فى العقل ثم فَكِّرْ فى ما انعم الله به على الانسان فى النطق ونظام الكلام الذى يعبّر به عمّا فى نفسه وضميره ويفهم به عن غيره واللسان قلم القلب وترجمان النفس وسفير الضمير ولولا الكلام لانقطع انس الانسان بمن يالفه وكان كالبهيمة وبالكلام يظهر التفاضل بين الناس [6]) وبه تنعقد العهود [7]) بينهم وبين الله وبين اوليائه وبالكلام [7]) يُستدرك الزَّلَل وتُستغفر الذنوب وهو [8]) اقوى دليل على فضائل الناس ورذائلهم وقيل انما الانسان القلب واللسان [8]) وبه [9]) كمال حدّ الانسان اعنى النطق اذ حدّ الانسان حىّ ناطق ميّت وبه ينفصل من البهائم [9]) ثم فكّر فى فضائل رسوم الخطّ والكتابة الذى به تُقَيَّدَ آثار الماضين والحاضرين [10]) للمستأنفين

1—1) P. F. جميع محسوساته الجسمانية والروحانية. 2) O. C. لطف. 3) Fehlt in O. 4) P. F. ويقف على ابعد الكو كب. 5) P. F. والمنطقية. 6) P. + بعضهم على بعض. 7—7) بين الناس وبينهم وبين الله وبه. 8—8) Fehlt in P., F. hat واللسان وباستعمال النطق اقوى الدلائل. 9—9) P. F. تمام حدّ الانسان الذى هو حى ناطق ميت وهو فصله الجوهرى الذى ينفصل به من البهائم وسائر البشريين. 10) Fehlt in O; P. F. والباقين.

وتوصل اخبار[1]) الغائبين للحاضرين[2]) واحوال المتغربين الى اقاربهم الذى ربما كان فى تاديتها[3]) اليهم حياتهم واستنقاذهم من البلايا والهلكات وبه تُخلَّد العلوم فى الكتب وبه تنظم المعانى المفترقة فى الصدور[4]) وبه يعلق الناس ما جرى بينهم من معاملة وتجارة ودَيْن وشراء ارض وصداق وطلاق وعتاق[5]) والامر اكثر من ان نحوط[6]) به ومن تمام النعمة على الانسان فيه ما هُيِّئ له كف واصابع يُحكم بها[7]) الرسم والخط والرقم وازناد النار وسائر الاعمال والصناعات اللطيفة دون سائر انواع الحيوان البشرى[7]) لاستغنائهم عنها واقول ما من عضو ذكرتُ وجوه منافعه الا واثر الحكمة فى تركيبه ووضعه وتاليفه ظاهرة لمن تَفَهَّمها وهى قوية الشهادة واضحة الدلالة على عناية الخالق تع بنا وقد شرح لنا جالينوس فى كتاب منافع الاعضاء شرحا بليغا ولو قصدنا شرح ذلك فى عضو واحد فقط لخرج بنا الكلام عن حد القصد وفيما جلبنا بعض التنبيه لمن رشد الى ما فيه نجاته ان شاء الله واما الاعتبار بسائر اصناف الحيوان وتدبيرها ومعاشها فليس يخفى عن من تأملها وتفهّم آثار الحكمة فيها ولذلك ترى الكتاب يردّدها عند ذكره عجائب الخالق تع بما له

---

1) P. ويوصل احوال. 2) P. ويؤدى عن. 3) P. فى ما نال.
4) Fehlt in P. 5) Bemerkenswert ist, dass dieses Wort bei T. fehlt: Obwohl das Judentum das Halten von nichtjüdischen Sklaven gestattet, machten die Juden fast niemals einen Gebrauch hiervon, selbst in Gegenden, wo der Sklavenhandel sehr verbreitet war. Hingegen sind mir zwei Fälle aus Jerusalem und Beirut bekannt, dass zwei Negerinnen und ein Neger von zwei reichen Juden gekauft und sofort in Freiheit gesetzt wurden. In früheren Jahren, als der Sklavenhandel in Syrien und Palästina noch geduldet wurde, sollen dort solche Fälle öfter vorgekommen sein. 6) P. نستوفيه.
7—7) P. F. الكتابة وسائر الاعمال (F. الامور) الدقيقة ولم يكن ذلك فى سائر الحيوان.

لאיוב : מי יכין לעורב צידו כי ילדיו אֶל אֵל ישועו a) وقال נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו b) وكثير مثله وكذلك اذا نظرت الى جرى الافلاك المختلفة بحركات مختلفة وانوار مختلفة لانتظام حال الكل بها رايت من آثار القدرة والحكمة ما لا يحوط به وَهْمُ الانسان ويعجز عن صفته بلسانه كقول الولى השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע وسائر المזמור c) وقال כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננתה d) ومن اعجب ما يقع عليه بصر[1]) الانسان من مخلوقات البارى تع الجسيمة فهى السماء فانه حيث وقف من الارض يرى نصف الفلك الذى يحيط بالارض فاذا نظر الناظر اليه معتبرا راى ان الذى خلقه بمشيئته لا يتناهى فى قدرته وحكمته وجلالته فانا اذا راينا[2]) من آثار بنيان الخلق القديم شيئًا تعجّبنا[3]) من قدرتهم على مثله ودلّنا على قوة ابدانهم وعلوّ هممهم فى تحصينهم على انفسهم فاذا عظم علينا هذا النَزِر اليسير والاثر الحقير الذى لا يفضل على عملنا الا باليسير كم يجب ان يعظم من خالق الارض والسماء وما بينهما دون كلفة ولا مَشَقّة ولا نصب ولا عناء ولا من شىء ولا على شىء ولا بشىء بل بارادته ومشيئته كقوله בדבר יי שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם e) ومن جملة النعم على الانسان ان كلّما تاملت آثار الحكمة فى المخلوقين تجدها مع شهادتها للخالق تع بالربوبية والوحدانية لا تنفكّ من ان يكون فيها للانسان وجه منفعة وقصد مصلحة الا ان بعضها واضحة وبعضها خفية ومن ذلك النور والظلمة فان فوائد النور ظاهرة بادية لا تخفو واما

a) Hiob 38, 41. *b*) Ps. 147, 9. *c*) Ps. 19, 1 ff. *d*) Ps. 8, 4. *e*) Ps. 33, 6.

---

1) P. فكر. 2) F. نظرنا. 3) Hier setzt Ms. B. wieder ein; es fehlen aber viele Blätter und die vorhandenen sind zum Teil sehr schlecht erhalten.

الظلمة فخفية المنافع لاستيحاش الناس بها وانقطاع اعمالهم وحركاتهم عند حلولها ولولا ظلمة الليل لانقطعت ابدان اكثر الحيوان باتصال تعبها ودوام عملها وطول حركتها وبالليل ينفصل بعض الزمان من بعضه وبه تحصل المُدَد المجهولة وطول الآجال من قصرها ولو كانت الحال دائمة على صورة واحدة لم تكن شريعةٌ مُضْمَنَةً[1]) بزمان مثل السبت والعيد والصوم ولا كان بين الناس وعد الى وقت محدود وجُبِل من المعلومات المُضْمَنة بزمان اكثرها ولا يتمّ هضم الطعام[2]) فى معدة احد من الحيوان[2]) على كماله ولمّا كان الانسان محتاجا الى الضياء بالليل ليعمل فيه بعض اعماله ويانس به العليل بالليل عوّضه الله منه بضياء النار ليستعمله بالليل متى شاء ويطفئه متى شاء ومن العجب أن يكون لون السماء مما يقوّى البصر اعنى مائلاً الى السواد ومن خاصّته انه جامع للبصر ومُقوّ له ولو كان ابيضَ اللون لأضرّ ببصر الحيوان واضعف قوة العين وكذلك سرُّ الحكمة فى سائر المخلوقات ومن عظيم نعمة الله على الانسان انه مَهِيب على سائر الحيوان المؤذى كما قال الكتاب ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ a) حتى يكون الطفل يؤمن عليه من السنّور والفأر وما اشبه ذلك واذا مات الرجل لم يؤمَن عليه مما ذكرنا من الحيوان كقول اوائلنا عم b) תינוק בן יומו חי אינו צריך לשמרו מן העכברים עוג מלך הבשן מת צריך לשמרו מן העכברים שנאמר : ומוראכם וחתכם יהיה על חית הארץ ومما يجب لك أن تفهم من جملة المخلوقات اعلاها واسفلها دقيقها وجليلها المعنى الخفىّ الذى به نظام الكل وتمامه ولا يدرك بالحواس الجسمانية وهى الحركة اللازمة لكل مؤلَّف ولا تدركها حاسة من الحواس الجسمانية وانما يدركها العقل بتوسّط المتحرِّك الذى تدركه الحواس ولولا

a) Gen. 9, 2. b) Berēšīth rabbah, Kap. 94.

1) P. تضمنه. 2—2) O. الذى للحيوان كله. B. اكثر الحيوان.

الحركة لم يتمّ كونٌ لشىء من الموجودات ولا فسادها وقال بعض الفلاسفة روح [1]) الطبائع الحركة فاذا عقلتَ سِرَّ الحركة وفهمت معنى حقيقتها وروحانيتها وعلمت انها من لطائف الحكمة الالاهية وميّزت قوة عناية الخالق تعَ بالخلق تحقّقت عند ذلك ان حركاتك كلها مزمومة بارادة الخالق تعَ وتدبيره ومشيئته دقيقها وجليلها خفيّها وظاهرها الّا ما فُوِّضَ امره اليك من اختيار الطاعة والمعصية فاذا تحققت ذلك تفَقَّدْ نفسك عند كل حركة تتحرك لها واذكر زمام الله جل وعز عليك فيها ولازم الحياء منه والرقبة له والاستسلام لحكمه وارْضَ بقضائه [2]) تَصِل الى رضائه وتحسن عاقبة امورك كقول الولى عمَ והבוטח בייי חסד יסובבנו a) ومما ينبغى لك ان تعتبر به من امور العالم التعاهد لعواقب الامور التى تعسر منا وتيسر لنا فترى فيها عجبا عجيبًا فان كثيرا مما يقع بِكَرْهٍ منا نحمد عاقبة امره وبالضد وقد قيل ان قوما من المسافرين باتوا على اصل جدار فاتى كلب وبالَ على احدهم فانتبه وقام على قدميه ليغتسل من البول فلما ابعد عن اصحابه انهدّ الجدار عليهم فماتوا وخَلَصَ هو وايضا [3]) ان انسانا كان ماشيا فى قافلة فاحتاج الى الانجاء فتباعد عنها ليقضى حاجته فهو بخَلَل الطريق اذ تمّ من قضاء حاجته استرقد بغير قصد منه فانتبه بعد ساعة فبُهِت وندم على رقاده فمشى [4]) تلقاء القافلة [5]) طمعا ان يلحقها فلحق بها فى الموضع الذى فارقها فيه [6]) واذا بها مقتولة قد خرجت عليها اللصوص وسلبتها وقتلتها [6]) وكثير ما يعرض من هذا وضده ومن اعظم ما ينبغى لك الاعتبار به فهو عموم الارزاق

a) Ps. 32, 10.

---

1) Lies bei T. רוח statt רוב. 2) P. A. B. F. برضائه. 3) Diese Anekdote fehlt in P. B. F. T. Sie ist nur in O. A. erhalten geblieben. 4) A. فجرى. 5) الرفقة. 6—6) Fehlt in O.

لحيوان الارض ونباتها مثل الامطار عند الحاجة اليها ونزولها فى اوقاتها كقول الكتاب היש בהבלי הגוים מגשימים ואם השמים יתנו רביבים הלא אתה הוא יי׳ אלהינו ונקוה לך a) وقال ולא אמרו בלבבם נירא נא את יי׳ אלהינו הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חקות קציר ישמר לנו b) وتجد الكتاب يعظّم امرها كثيرا فى قوله עושה גדולות ואין חקר נפלאות עד אין מספר הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות לשום שפלים למרום וקודרים שגבו ישע c) ومن العجب فى اسباب الاقوات من الحبوب ان الحبّة الواحدة تثمر الف حبّة واكثر من ذلك اذا سلمت من الآفات وقد قيل ان يوجد فى الحبّة الواحدة من القمح ثلثمائة سنبلة وفى كل سنبلة نيّف على عشرين حبّة من القمح فى بعض المواضع ونجد الثمار العظام التى يكون اصلها حبة واحدة ونباتها واحد على القياس الذى ذكرت من التضعيف فسبحان الحكيم الرازق المسبّب لكون الاشياء الجسيمة من الطف الاسباب واضعفها كقول الكتاب ולו נתכנו עלילות d) واما خصوصيات الارزاق لاشخاص انواع الحيوان فاكثر من ان يحوط به وصفنا والحاذق اذا تامّل وتفهّم اسبابها ميّز عن حكمة تدبير الخالق فيها وعنها يقول الولى כלם אליך ישברון לתת אכלם בעתו תתן להם ילקטון תפתח ידך ישבעון טוב e) وقال פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון f) وسازيد هذا المعنى بيانا فى باب التوكّل على الله ان شاء الله تع ومن اجلّ نعمة انعم الله بها على الانسان واقواها دلالةً عليه فالشريعة الموحى بها الى الرسول عم وظهور الآيات على يديه وخرق العادات وتغيّر الطبائع واظهار المعجزات لتصديق الخالق والثقة بالرسول كقوله וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה יי׳ במצרים וייראו העם את יי׳ ויאמינו ביי׳

---

a) Jer. 4. *b)* 5, 24. *c)* Hiob 5, 9ff. *d)* IS. 2, 3.
e) Ps. 104, 27. *f)* Ps. 145, 16.

ובמשה עבדו a) وقال אתה הראית לדעת כי יי הוא האלהים אין עוד מלבדו b) وقال מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש c) فان طلب طالب فى عهدنا ما يشبه تلك الآثار فلينظر بعين الانصاف من حالنا بين الامم منذ زمان الجلوت وانتظام امورنا بينهم على خلافنا لهم فى السرّ والجهر وعلمهم بذلك منا فيرى [1]) ان حالنا ربما قاربت حالهم فى الاقوات والارزاق وربما كانت حالنا افضل من حالهم فى اوقات الحرب والفتن فترى رعيّتها وسواد باديتها اشقى كثيرا من اوساطنا وساقطنا على ما ضمن لنا الخالق تع ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים d) وقال עזרא : כי עבדים אנחנו ובעבודתנו לא עזבנו אלהינו e) وقال الولى לולא יי שהיה לנו יאמר נא ישראל בקום עלינו אדם f) وسائر المزمور وسأتّسع فى باب التزام طاعة الله من ذكر فضل نِعَمه علينا فى شريعته التى شرعها علينا ما فيه كفاية ان شاء الله ومما يجب ان تُخطِر على بالك وتعتبر به فهو اجتماع كلمة جمهور الناس وتاليف قلوبهم على شدّة تباين اخلاقهم على تقديم رجل منهم عليهم يلتزمون طاعته ويقفون عند امره ونهيه ويهابون قدره فيحفظهم ويشفق عليهم ويعدل بينهم ويحملهم على ما فيه صلاح جميعهم فلا تنهمل امورهم ولا يتمكّن العدو منهم ولو نظر كل واحد من الناس لنفسه فى الدفع عنه لم يتّفقوا على بنيان حصن ولا سور وضاعت احوالهم ومع ذلك فان الوالى على الناس مع تدبيره لهم فانه يحفظ رسوم الشرائع ويحمل الناس على السُنن العادلة وآثار الجميل الفاضلة فهو خادم الشريعة وحافظ للسياسة

a) Exod. 14, 31. *b*) Deut. 4, 35. *d*) Lev. 26, 44. *e*) Ezra 9, 9. *f*) Ps. 124, 2.

1) Der folgende Passus fehlt bei T., vielleicht nur in Zensurierten Ausgaben.

العادلة وبهما ثبات امره ودوام ملكه كقوله חסד ואמת יצרו מלך a) وقال اوائلنا הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו b) ومما يجب لك يا اخى ان تعتبر فيه وتفهم آثار الحكمة العالية والعناية البالغة منه فهو اصطلاح الناس على الشراء والبيع بالفضة والذهب وسعيهم فى الاستكثار منهما لُطْفًا من الله لهم ليكون بهما قوام حالهم وان لم تنقض بهما حاجة فى انفسهما فان الذى يلحقه الم الجوع والعطش لعدم الغذاء والماء لا ينفعه كثيرها ولا تغنى عنه شيئًا وكذلك ان كان فى احد اعضائه وجع لم يتداو بالفضة ولا بالذهب ولقد يُستعمل من سائر المعدنيات كثير من صنوف العلاج وقليل ما يكون ذلك بشىء[1]) من الفضة والذهب ومن اجل ذلك تراها[1]) كثيرة عند الناس من جهة انهم لا يخلون منها وهى قليلة عند اكثرهم ولو كانت موجودة كثيرا عند جميعهم لم تنقض لهم بها حاجة فهى قليلة من جهة وكثيرة من جهة وكذلك هى عزيزة من جهة وحقيرة من جهة اذ لا منفعة فى ذاتها وهذا من اعلا تدبير الحكمة العالية لهم ثم انظر بعد ذلك الى الامور التى بها قوام الاجسام وبقاؤها[2]) على حالها ونحوها الى مدة آجالها فانك تجدها فى الكثرة والقلة حسب تاكيد الحاجة اليها فكلما كانت الحاجة اليها اوكد كانت أَمْكَنَ وأَوْجَدَ وكلما امكن الصبر والتوانى عنها كانت اعسر وجودًا واقلّ امكانا[4]) ومثال ذلك ان الهواء المستنشق لما لم يمكن الصبر دونه[5]) ساعة فما فوقها بتّةً اوجده الخالق عز وجل فى العالم ومكّن منه تمكينًا لا يتعذّر[6]) على

a) Pr. 20, 28. b) Ābōth III, 2.

---

1) F. T. ومن عجيب اثار الحكمة فيها انها كثيرة. 2) Fehlt in O. C. 3) O. امكن. 4) P. A. B. C. F. تمكّنا. 5) A. O. منه. 6) F. لا يمكن ان يعتذر.

احد حيثما كان فى كل زمان وكل مكان ولما كان الماء محتاجًا اليه مثله الا ان الصبرّ يمكن دونه اكثر من الهواء اطلقه الخالق تعَ على وجه الارض وحَصَره فى موضع مخصوص يقصد الحيوان اليه ولا يتعذّر عليهم الا انه ليس فى كل مكان كالهواء ويُسْتجلَب بالثمن لاكثر الناس ما ليس يعرض كذلك للهواء وهو متمكّن لبعض الحيوان اكثر منه لبعضهم والهواء متساوى الوجود والادراك لجميعهم دائما على حال واحدة ثم لما كان الطعام محتاجا اليه ايضا الا ان الصبرّ دونه والعوض عنه امكن من العوض عن الهواء والماء كثيرا كان ادراكه اعسر ووجوده[1]) اعوز من الماء كثيرا الا انه مع ذلك كثير الوجود غير ممتنع جملةً على الناس وكذلك اسباب اللباس من الاوبار والنبات اعوز[2]) من الطعام واقلّ ادراكا الا بعد مدة من الزمان لامكان الصبر دونها والاستغناء عنها[3]) باليسير فى مدة طويلة من الزمان اكثر من الغذاء واما الاحجار العزيزة والفضة والذهب وسائر المعدنيات لما كانت اقلّ حاجة فى ذاتها وابعد منفعة الا بالاصطلاح عليها لم يوجد منها عند جمهور الناس ما يوجد من الطعام عند واحد منهم وذلك للعلة التى وصفتها من الاستغناء عنها فسبحان الخالق الحكيم اللطيف بعباده الرحيم عليهم الشديد العناية بمصالحهم لا اله سواه كقوله ليونه : אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה *a*) وقال الولى عم טוב יי לכל ורחמיו על כל מעשיו *b*)

a) Jona 4, 10f. *b*) Ps. 145, 9.

---

1) O. اعسر وجود الا. 2) O. A. اعوض ebenso auch T.; richtig müsste es heissen: והצמחים שהם יותר יקרים מן המאכל. 3) Die Hss. haben ואלאסתגנא מנהא verschrieben, wenn auch الاستغناء haltbar wäre. Vgl. Z. 15 f.

الفصل السادس

قال واما مفسدات الاعتبار وتوابعها فاقول ان جميع مفسدات التوحيد التى تقدّم ذكرها فى الباب الاول جميعها مفسدات للاعتبار والوجوه الثلاثة التى قدمنا فى صدر هذا الباب من جملة مفسداتها ايضا ومنها العُجْب بنعم الله عز وجل فيظن الجاهل الغبىّ انه اهلٌ لها ولِما هو اكثر منها فليس يعتبر بنعم الله ولا يلزم نفسه عنها حمدا وشكرا للخالق وفى مثله قال الحكيم תועבת יי כל גבה לב [a] واما توابع الاعتبار فمنها تحصيل الانسان نعم الله عليه والتزام الطاعة له عنها ومنها ترديد آثار حكمة الخالق تع فى نفسه دائما وان لا يخلو من التفكر فيها والبحث عنها [1] فى كل ما يَرِد عليه من المحسوسات والمعقولات فلا يزال يرى اثرا جديدا فى كل يوم كما قال الولى יום ליום יביע אמר [b] ومن جملة ما ينبغى لك يا اخى ان تعلم عند قراءتك لما نبّهتك اليه فى هذا الباب انه قليل من كثير مما تصل اليه بفهمك من اسرار الحكمة اذا استكشفت عنها بنقاء لُبّك وصفاء قلبك فاذا وصلت من ذلك الى الغاية التى فى طاقتك [2] فينبغى لك ان تعلم ان جميع ما وقفت عليه من حكمة الخالق تع وقدرته فى هذا العالم ليس يتجزّأ من قدرته وحكمته بشىء [3] اذ ليس يظهر الا ما دعت اليه الضرورة من اجل الانسان فقط لا حسب امكان قدرته [3] اذ لا نهاية لها فينبغى ان يكون فى نفسك من جلاله وخوفه وعظيم قدرته بحسب ذلك لا بقدر ما تفهم منه فقط بل مثّل نفسك فى العالم مَثَلَ طفل وُلد فى مُطْبَق الملك فعنى بامره وامر له الملك بجميع مصالحه ولطف به [4]

a) Pr. 16, 5. b) Ps. 19, 3.

1) Hier beginnt Ms. D. = Firk. n⁰. 467—91. 2) O. A. B. D. قوّتك. 3—3) Fehlt in P. 4) O. B. D. ولطفه. P. والطافة به.

حتى كبر وعقل ولا علم له بشىء الا بالمطبق وما فيه وكان يختلف اليه رسول الملك بجميع ما يحتاج اليه من سراج وطعام وشراب ولباس وعرّفه انه عبد الملك وان المطبق بجميع ما يحويه وما يجلبه اليه من القوت فهو للملك ثم الزمه شكره وحمده فقال سبحان صاحب هذا المطبق الذى صيّرنى له عبدا وخصّنى بجملة نعمه وجعلنى همّه وشغله فقال له الرسول لما تقول هكذا فانك تَخَطَّأُ اذ ليس هذا المطبق فقط هو مُلْك المَلِك فان فى سَعَة بلاده من امثال هذا المطبق ما لا يحصى كثرة وكذلك لستَ بعبده انت وحدك اذ عبيده اكثر من ان تحوط بهم عددا وكذلك ما باشرته من نعمته وفضله لا قدر له فى نعمته لغيرك وكذلك شغله بامرك لا قدر له عند شغله بسواك فقال الصبىّ انى لا علم لى بما ذكرتَ انما فهمتُ من امر الملك حسب ما باشرتُه من ملكه ونعمته فقط فقال له الرسول قل سبحان الملك العالى الذى لا نهاية لملكه ولا غاية لنعمته وفضله ولا قدر لى فى عظيم جنوده ولا قيمة لامرى فى جلالة قدرته سبحانه ففهم الصبى من امر الملك ما كان يجهل وعظم قدره فى نفسه وهاب امرَه واستعظم نعمته وما ورده من قِبَلِه لعظيم شانه وصغُر قيمة الصبى فى ملكه واستجزل مواهبه وانت يا اخى على مثل ذلك فى الفَلَك المحيط بالارض فانّا لا نعقل ما فى اقلّ بقعة من الارض فضلا عن جملتها فكيف ما وراء الفلك فتفهّمْ يا اخى هذا المثل واعتبرْ به وافهم عن معنى الخالق جل وعز بحسب ذلك وليعظم فى نفسك ما منحك به من نعمه وفضائله باحتفاله[1]) بك مع جملة مخلوقاته وانظرْ فى كتابه وامره ونهيه بعين جلاله وأَخطرْ على بالك عظيم هيبتك واجلالك لكل ما يدركك مِن نعمة مَن هو فوقك[2]) من

---

1) O. باختلافه. 2) In T. müsste es richtig heissen: לכל מי שתקבל מטובותיו והוא יותר נעלה ממך אצל בני האדם.

الناس فان على قدر فضل منزلته من منزلتك وغناه عنك يكون قدر جلالة نعمته فى نفسك وكذلك يكون لامره ونهيه بحسب ذلك قدرا فى نفسك وسعيك واجتهادك له فافهم وتفهّم تُصِبْ ان شاء الله

جعلنا الله وايك من الفائزين بطاعته والمميّزين لضروب نعمته برحمته ورأفته تعالى

الباب الثالث فى وجوب التزام طاعة الله جل وعز

قال انه لما شرحنا فى ما تقدّم وجوب اخلاص التوحيد لله تعَ ووجوه اعتبار نِعَمه على الانسان لزمنا ان نتبع ذلك بما يلزم الانسان الانقياد اليه عند تحقّقه بهما وذلك التزام طاعة الله على ما يوجبه العقل للمُنعِم على المُنعَم عليه فينبغى ان نقدّم فى صدر هذا الباب شرح وجوه النعم وواجبات شكرها من العباد بعضهم لبعض ونرتقى من ذلك الى ما يلزمنا للخالق تعَ من الشكر والحمد على عظيم فضله[1] وجزيل احسانه الينا فنقول ان من المعلوم عندنا ان كل مُحْسِن الينا انما يستوجِب شكرنا على حسب قصده فى الاحسان الينا وان[2] قصّر فى فعله لعِلّة تعرضه وتعوقه[3] عنه فشكره واجب لازم علينا اذ صحّ عندنا حُسن مذهبه فينا وقصدُه الى افادتنا ومتى وردت علينا نعمة على يدى من لم يقصدنا بها فواجبات الشكر له ساقطة عنّا وغير لازمة لنا فاذا اعتبرنا نعم الناس بعضهم على بعض فلا تعدو احد خمسة اسباب احدها نعمة الوالد على ولده والثانى نعمة السيّد على مملوكه والثالث نعمة الغنىّ على الفقير ابتغاء ثواب الله والرابع نعمة الناس بعضهم على بعض ابتغاء الثناء والكرامة والمكافأة فى الدنيا والخامس نعمة القوى على الضعيف توجّعا له وامتراضا[4] لحاله فلننظر الآن قصد جميع ما وصفنا[5]

---

1) P. F. مِنّته. 2) O. وقد. 3) F. P. nur تعرضه. O. D. nur تعوقه. 4) O. D. P. וארתמאצא am Rande von O. ואמתצאצא; A. וארתמאמא. Hier nach p. ١٢٧, 7. korrigiert. 5) P. ذكرنا.

ان كان خالصًا لفائدة المنعَمين عليهم ام لا فاول ذلك نعمة الوالد على ولده فمن البيّن انه انما قصد انتفاع نفسه فيه اذ الولد قطعة من الوالد مع عظيم رجائه فيه الا ترى انه يؤثره على نفسه بطعامه وشرابه ولباسه ودفع الآفات عنه ويستسهل تحمّل التعب والمشقّة في جنب راحته مع ما طُبع عليه الوالدان من الرحمة والشفقة على ولدهما ومع ذلك قد اوجبت لهما الشريعة والعقل على الولد الطاعة والاكرام والخوف كما قال כבד את אביך ואת אמך a) وقال איש אמו ואביו תיראו b) وقال שמע בני מוסר אביך c) وقال בן יכבד אב ועבד אדוניו d) وان كان الوالد مجبورًا على ذلك بطريق الطبع وان كانت النعمة لله تعالى وهو واسطة فيها فقط واما نعمة السيّد على عبده[1]) فمعلوم انّه يقصد اصلاح ماله بماله مع حاجته الى خدمته فهو انما قصده في ذلك انتفاع نفسه[2]) ومع ذلك قد اوجب الله له الشكرَ على عبده والطاعة له كما قال בן יכבד אב ועבד אדוניו d) واما نعمة الغنى على الفقير ابتغاء ثواب الله فهو كالتاجر يشترى لذّة جزيلة باقية آجلة بنعمة يسيرة داثرة عاجلة فلم يقصد الّا تزيين نفسه في آخرته بنعمة هي وديعة الله عنده ليدفعها الى من كان اهلا لها ومن المعلوم ان له على ذلك جزيل الشكر والحمد وان كان انّما قصد بذلك تزيين نفسه في الآخرة ومع[3]) ذلك فقد وجب له الشكر كقول איוב: ברכת אובד עלי תבוא e) وايضًا قوله f) אם לא ברכוני חלציו ומגז כבשי יתחמם[3]) واما نعمة الناس بعضهم على بعض ابتغاء الثناء والكرامة[4])

a) Ex. 20, 12. b) Lev. 19, 3. c) Pr. 1, 8. d) Mal. 1, 6. e) Hi. 29, 13. f) 31, 20.

---

1) P. مملوكه فيقصد نفعه وهو اصلاح. 2) P. جسمه wird kaum vom Verfasser herrühren. 3—3) Fehlt in F. D; P. واوجب له الشكر له كقول. 4) P. + او من اجلها له.

والمكافأة فى الدنيا[1]) فانّما قصده تزيين نفسه فى الدنيا بالثناء عليه والكرامة له من أَجْلها او مكافأته فى الآخرة[1]) فهو كمن يدّخر شيئًا عند صاحبه او يُودِعه ماله خوف الحاجة فيما يستأنف وان كان غرضه انتفاع نفسه بنعمته على غيره على ما قُلنا فهو مستوجِب الشكر والحمد عليها كقول الحكيم רבים יחלו פני נדיב a) وقال מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו b) واما نعمة المُشْفِق على المتوجّع الضعيف فانّما يقصد بها دفع الم عن نفسه لِمَا لحقه من الامتراض والتوجّع لمن اشفق عليه فهو كمن يداوى وجعا وجده فى نفسه بنعمة الله قِبله ولا يخلو من الشكر كقول ايّوب אם אראה אובד מבלי לבוש ואין כסות לאביון אם לא ברכוני חלציו ומגז כבשי יתחמם c) فقد ظهر مما قدّمنا ان قصد كل مُنْعِم على غيره من الناس انّما هو منفعة نفسه اوّلا وافادتها حِلية حَسَنَة فى الدنيا والآخرة او رفع أَلَم عنها او اصلاح ماله وليس يمنع ذلك من شكرهم وحمدهم والخوف والمحبّة والمكافأة لهم وان كانت النعمة عارية عندهم وقد جبروا[2]) على الانعام بها على ما ذكرنا ونعمتهم غير مُتَّصلة وَجُودهم[3]) غير متواتر وفضلهم مشترك لهم فيها قصدُ منفعة انفسهم ودفع الضرر عنها فكم يلزم الانسان من الطاعة والحمد والشكر لخالق النعمة[4]) والمُنعِم عليه الذى لا تتناهى نِعَمُه بل هى متصلة ومتواترة لغير قصد منفعة نفسه ولا دَفْع أَلَم عنها بل جودا وإحسانا وفضلا منه على الناطقين ومِمّا ينبغى ان نقِف عليه ان كل مُنْعِم من الناس على غيره من أَىّ صنف كان من الصنوف التى ذكرنا ليس يتفضّل على المُنْعَم عليه الا بعرض من الاعراض

a) Pr. 19, 6. *b*) 18, 16. *c*) Hiob 31, 19f.

1—1) Fehlt in D. F; T. hat וגמול העולם הבא was dem Sinne nach an zweiter Stelle Z. 2 stehen muss. Die übrigen Hss. haben an beiden Stellen الدنيا vgl. aber Z. 11. 2) C. نكبوا. 3) C. وبرّهم. 4) O. P. C. D. + والمنعم بها.

وأما فى انسانيتهما وجوهرهما فهما متماثلان ومتقاربان فى ذواتهما وصورتهما وتأليفهما وشكلهما وطبائعهما وفى كثير من اعراضهما ومع ذلك يلزم المُنْعَم عليه من الطاعة للمنعِم ما وصفنا فلو توهّمنا المُنْعَم عليه فى غاية من النقصان والرذيلة فى تركيبه وتأليفه وشكله لكانت الطاعة عليه أوكد واوجب والزم وكذلك اذا توهّمنا المنعِم بالنعمة افضل واتمّ كل موجود والمنعَم عليه انقص كل موجود واضعف كل مخلوق فقد يوجب العقل من التأكيد لطاعة المنعِم بما لا نهاية له فاذا اعتبرنا على هذا القياس امر الخالق تعَ عند الانسان وجدنا الخالق تعالى بعقولنا اعلى واسنى وارفع كل موجود وكل مدرَك بالحسّ والعقل على ما تبيّن فى الباب الاول من هذا الكتاب وكذلك نجد الانسان عند قياسه الى سائر انواع[1]) الحيوان غير الناطق انقصها واضعفها ويظهر ذلك فى ثلاثة احوال احداها فى حال تربيته ونشأته فانّا نجد سائر انواع الحيوان اقوى واشدّ احتمالا للصَبْر[2]) واكثر استقلالا بنفسه واقلّ كلفة على أبَوَيْه فى تربيته من الانسان والحال الثانية اذا نظرنا فيما يحوى بطن جسم الانسان من الاوساخ والاقذار وما يبدو على ظاهر جسمه ممّا يقرب من ذلك إن فقد الاغتسال[3]) والتنظّف والاستحمام[4]) مدّة طويلة وكذلك اذا مات فان رائحته اثقل من روائح سائر الجِيَف من جِيَف الحيوان وزِبله اشدّ الزُبْل نَتْنًا واقلقها رائحة وكذلك سائر اقذاره والحالة الثالثة ما يظهر من ضعف حيلته اذا عدم القوة الناطقة التى فضّله الله بها على سائر انواع الحيوان غير الناطق لآفة[5]) تعرض فى دماغه فانه عند ذلك اشقى واتعب[6]) واذلّ من سائر

1) A. سائر المخلوقات من انواع. 2) Die Hss. haben ללתצייר was keinen rechten Sinn giebt. 3) Nur bei F. Die übrigen Hss. haben الغسل. 4) C. والاحتلام. 5) O. A. لانه تعرض فى دماغه بيبوسة او آفة ما فانه. 6) Fehlt in B. D. F. Letzteres hat ואצ̇ל̇ für ואד̇ל̇ mit emphatisiertem ד̇ nach maghribinischer Aus-

الحيوان وربّما رمى بنفسه فى المهالك والمتالف ونجد كثيرًا من الحيوان فيها من الهداية الى مصالحها والحيلة والتلطّف فى ادراك غذائها ما يقصر عن مثله كثير من عقلاء الناس[1]) فضلًا عن العديم العقل منهم فاذا وقفنا بافكارنا عند جلالة الخالق تعـ وعظيم قدرته وحكمته وغنائه وتأملنا ضعف الانسان ونقصانه وتخلّفه عن التمام وعظيم حاجته وفقره الى مُسَدِّد يسُدّ خَلَلَه واعتبرنا جزيل نعم الله تعـ عليه واحسانه اليه وانه[2]) خلقه على حسب ما خلقه من النقصان فى ذاته ومفتقرًا ومحتاجًا الى ما يصلحه ولا يلحق اليه الا بمشقّة نفسه وذلك لاشفاق الله عليه ان يميّز عن نفسه وان يعتبر فى جميع اموره فيلتزم طاعة الله ضرورة وينال بذلك ثواب الآخرة التى خُلق لها وعلى[2]) ما تقدم لنا من القول فى الباب الثانى من هذا الكتاب فكم يجب للّه تعالى على الانسان من الطاعة والشكر والخوف والحمد وطول[3]) الثناء مع صحّة وجوب جميع ما قدّمنا من الطاعة والشكر والحمد[3]) للناس بعضهم بعضًا فهل من عاقل[4]) يردّ فى وجوب ذلك لله تعـ على الانسان اذا حصل واعتبر هذا المعنى فانصف الحقّ من نفسه أَفَلَا ينتبه الراقد ويستيقظ الغافل ويعتبر الجاهل ويتذكر العاقل صحّة وجوب التزام الطاعة لله تعـ عليه مع بيان الدلائل ووضوح الشواهد ويقين البراهين على ذلك وقال الرسول عم لمن اغفل النظر فى لزوم طاعة الله تعالى הליי תגמלו זאת עם נבל ולא חכם *a*) فاذا قد صحّ وجوب التزام الطاعة للّه تعـ على الانسان من جهة تواتر نِعَمه عليه فقد يلزم ان نبيّن من امر هذا الباب عن عشرة اشياء[5]) احدها فى التنبيه

a) **Deut. 32, 6.**

---

sprache (Proleg. p 27, 19). T. scheint dieses nicht bemerkt zu haben, denn er übersetzt ונתעה. Man könnte jedoch auch an ונתעב denken.

1) F. اعقل الناس. 2—2) Fehlt in B. D. F. statt وعلى haben sie على. 3—3) Fehlt in B. D; P. hat am Rande مع ما قدمنا من الشكر. 4) T. סכל. يردّ فى im Sinne von „bestreiten". 5) P. معانى.

الى الطاعة واقسامها والثانى فى الضرورة الداعية الى كل قسم من اقسامها والثالث فى حدّ الطاعة واقسامها[1]) وفضائلها والرابع فى صورة التنبيه الشرعى واقسامه ومنازل اهله فى علم الكتاب واعتقاد معناه والخامس فى صورة التنبيه العقلى والارشاد اليه بطريق المسئلة والجواب والسادس فى اجناس لوازم الطاعة على[2]) حسب اجناس النِعَم المختلفة والسابع فى شرح اقلّ ما يلزم المنعَم عليه بنعمة من الحقوق للمنعِم بها والثامن فى اختلاف العلماء فى الجبر والعدل وأَخلَصِ المذاهب فيه والتاسع فى وصف سرّ خلقة نوع الانسان فى هذه الدار بايجاز والعاشر فى وصف استعمال كل خُلق من اخلاقنا فى موضعه

الفصل الاول

واما الضرورة[3]) الى التنبيه[4]) الى طاعة الله واقسامه[4]) فذلك انه لما كانت الطاعة لله جلّ وعزّ تلزم الانسان بطريق العقل والتمييز وكان بين وقت ظهور النعم على الانسان والى ان يعقل ويميّز ما يلزمه عنها من الطاعة مدّة طويلة وجب تنبيه الانسان الى واجبات الاعمال واعتقادات القلوب التى بها تصحّ منه الطاعة لله تع فلا يبقى بلا دين الى ان يكمل عقله والتنبيه على ضربين احدهما مركوز فى العقل مغروس فى تمييز الانسان مفطور عليه فى اصل خلقته وطبيعته والضرب الثانى مكتسب بطريق السمع وهو الشرع السمعى الذى يوديه[5]) الرسول الى الناس لارشادهم الى طريق الطاعة الواجبة عليهم لله تع

الفصل الثانى

واما الضرورة الداعية الى كل قسم من اقسام التنبيه فذلك انه لما كان التنبيه المركوز فى العقل يضعف من ثلاثة وجوه وجب تقويَتُه بالتنبيه

---

1) B. + وطبا نُعيا. 2) O. وفى. 3) B. + الداعية. 4–4) Fehlt in O. 5) P. يُنبئه.

الشرعى واما الوجوه الثلاثة فاحدها لِما خُلق الانسان من اشياء [1]) متباينة وطبائع متغالبة وجواهر متضادّة وهى نفسه وجسمه فغرس[2]) الخالق تـع فى نفسه اخلاقا وقوًى يتشوق بها الى اشياء اذا استعملها الانسان نمى بها جسمه وتقوّى على عمران هذا العالم وبقى النوع الانسانى على حاله وان فسدت اشخاصه وهذا الخلق هو الشهوة الى اللذات الجسمانية تعمّ جميع انواع الحيوان النامى وركّب الخالق تـع فى نفس الانسان ايضا اخلاقا وقوًى يتشوق بها الى اشياء اذا استعملها زهد فى الدنيا وفى البقاء فى هذا العالم واراد الانفراد عنه وهو التمييز الصحيح ولما كانت اللذات الجسمانية اسبق الى نفس الانسان من صبائه وانسُه بها من اول امره اقوى وتربيته عليها اوكد غلب خلق الشهوة على سائر اخلاقه فغلب على العقل المفطور عليه الانسان فطمست عيناه وذهبت اثار محاسنه فاحتاج الانسان الى اشياء خارجة عنه يقاوم بها خلقه المذموم وهو الشهوة الى اللذات البهيمية ويُحيى بها اثار خُلقه المحمود وهو العقل وتلك الاشياء هى أنباء الشريعة التى هدى الله بها خَلْقَه الى طاعته على يد رسله وانبيائه عـم والوجه الثانى ان العقل جوهر لطيف روحانى منقطع من العالم الأعلى الروحانى فهو غريب فى عالم الاجسام الكثيفة والشهوة التى فى الانسان مؤلَّفة من قوى الطبائع وامزاج العناصر فهى فى عالم عنصرها ومأوى اصلها تُمدّها الاغذية وتُقوّيها اللذات الجسمانية والعقل مع غربته لا يمدّه احد ولا يُلْفى له نِدّ والجميع له ضدّ فوجب ان يضعف واحتاج الى ما يدفع به غلبة الشهوة عليه وتقويته عليها فكانت الشريعة دواء لمثل هذا الداء من سقم النفوس وأَدواء الاخلاق ولذلك تجد الشريعة تَنهى عن كثير من المآكل والملابس والمناكح والمكاسب والاعمال التى تمدّ الشهوة وكذلك تأمر بما يقاومها من الامور

---

1) D. اجزاء. 2) P. פי גס̈ם B. פגס̈ם.

المضادّة لها وهى الصلاة والصيام والصدقات وافعال الجميل تُحيى بها آثارَ العقل ويستنير[1]) الانسان بها فى دنياه وآخرته كما قال الولىّ عم נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי a) وقال כי נר מצוה ותורה אור b) وقال וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך c) والوجه الثالث أن الشهوة مستعملة فى غذاء الاجسام دائماً لا تفتر عن الخدمة ليلا ونهارا والعقل غير مستعمل الا فى ما يوافق الشهوة ومن المعلوم أن الآلات الجسمانية اذا دام استعمالها على طريق الطبع[2]) صلحت وقويت افعالها واذا قلّ استعمالها[2]) فسدت وضعفت افعالها فيجب ان تقوى الشهوة لدوام استعمالها ويضعف العقل لقلّة استعماله وتصريفه فيما طُبع عليه فدعت الضرورة الى وجود معنى لا يتصرف فى تحقيقه من جوارح[3]) الانسان وشهواته البهيمية شيئًا بل يُستعمل فيه العقل الخالص من غلبة الشهوات عليه وهى الشريعة التى باستعمال العقل فيها يقوى ويصفو ويستنير ويُنفى عن الانسان الجهلُ المستولى على نفسه المانعُ له عن رؤية الاشياء بحقائقها وانزالها فى مراتبها كقول الولى عم תורת יי תמימה משיבת נפש עדות יי נאמנה מחכימת פתי פקודי יי ישרים משמחי לב מצות יי ברה מאירת עינים d) فوجب من جميع ما ذكرنا تنبيه الانسان بطريق الشرع الجامع للفرائض العقلية والسمعية ليرتقى منه الى الطاعة التى تلزم الانسان من وجه الاستدلال العقلى التى هى غاية الغرض المقصود به فى خلقة النوع الانسانى فى هذه الدار

الفصل الثالث

وانما حدّ الطاعة وشرح اقسامها وفضائل كل قسم من اقسامها فذلك

a) Ps. 119, 105. *b*) Pr. 6, 23. *c*) Eccles. 2, 13. *d*) Pr. 19, 8f.

---

1) D. ויסתפיד C. ויסתעד. 2—2) Der Text ist in O. P. F. nicht in Ordnung. 3) P. F. لذّات falsch.

ان حدّ الطاعة خضوع المنعَم عليه للمنعِم بالنعمة ومكافأته على نِعَمه حسب طاقته والخضوع ينقسم الى قسمين احدهما خضوع ترهيب وترغيب وقسر[1]) وعنف والثانى خضوع وجوب واستحقاق اجلالا واعظاما للمخضوع له واما القسم الاول فهو الخضوع لله الذى يكون عن التنبيه المكتسَب الذى ذكرنا لان لزومه بطريق الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة واما القسم الثانى فهو الخضوع الذى يكون عن التنبيه المركوز فى العقل والمفطور فى جبلّة الانسان عند ارتباط نفسه بجسمه وكلا الخضوعين محمودان قائدان الى سبيل الفوز[2]) فى دار القرار الّا ان احدهما سببٌ للثانى ومرقًى يُرتقى منه اليه وهو تنبيه الشريعة والخضوع الذى يكون عن تنبيه العقل وطريق الاستدلال اقرب الى الله وارضى واحظى[3]) لسبعة وجوه احدها ان الطاعة التى تكون عن تنبيه الشريعة قد يمكن ان يكون الانسان فيها مُخلِصًا لله وحده وقد يمكن ان يكون قصده فيها الرياء وثناء الناس عليه وكرامتهم له من اجلها لان اصلها موضوع على الرهبة والرغبة واما الطاعة التى تكون عن تنبيه العقل فلا تكون غير خالصة لله وحده ولا يشوبها رياء ولا داخلة من جهة التزيين بها اذ ليست بموضوعها على رغبة ورهبة بل تكون عن علم واستبصار بما يلزم المخلوق للخالق من الطاعة والوجه الثانى ان الطاعة التى تكون عن تنبيه الشريعة لا تحصل الا بعد الترغيب بالثواب والترهيب بالعقاب والتى تكون عن تنبيه العقل لا تكون الا عن سخاء النفس ورضاها ببذل كل المجهود فى طاعة الله لذاته بعد علم واستبصار فان النفس لا تسخو بما لديها الا بعد صحّة رجحان[4]) العوض منه وهو

---

1) P. F. وقهر. 2) P. النعِم F. الرشد. 3) F. ואמצא vielleicht für ואחצא = وأحظى D. hatte wohl ואחטה für ואחטא machte aber daraus ואסטה. 4) P. D. וגראן kann aus רגחאן verschrieben sein.

رضاء الله عنها والوجه الثالث أن الطاعة التى تكون عن الشريعة فقط فقد يكون الظاهر على الجوارح من اعمال البرّ اكثر من المكنوز فى الضمير من اعتقاد الطاعة لله والطاعة التى تكون عن العقل فان الذى يُستبطن فى الضمير اضعف[1]) ما يظهر منها على الجوارح وهى فرائض القلوب والوجه الرابع أن الطاعة التى تكون عن الشريعة كالمَدْخل للطاعة التى تكون عن العقل وهى كالحبّة المزروعة فى الأَرض والشريعة لها كالفلاحة للارض وخدمتها وتنقيتها والتأييد النازل من الله لها كالغيث الذى يسقيها وما تُنبت وتُثمر مثل ما ينعقد فى الضمير من الطاعة لله تعَ لذاته لا لرغبة ولا لرهبة التى عنها حثّ الاوائل بقولهم אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם *a*) والوجه الخامس أن فرائض الشريعة متناهية العدد محصورة وهى תרי״ג מצוה واما الفرائض العقلية لا يكاد أن تتناهى لان فى كل يوم يستزيد الانسان بصيرة فيها وكل ما زاد تمييزه وفهمه عن نعم الله عليه وعظيم قدرته وملكوته زاد له خضوعًا ولديه خشوعًا ولذلك ترى الولى عليه السلام يتضرع الى الله فى تنبيهه اليها وكشف حجاب الجهل بها عنه فى قوله *b*) גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך הורני יי דרך חקיך הדריכני בנתיב מצותיך הט לבי אל עדותיך وقال לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד *c*) يعنى أن لوازم طاعتك على تواتر نعمك غير متناهية اذ لا نهاية لضروب نعمك علينا وقد قيل عن بعض المخلصين لله انهم كانوا يقطعون مدة اعمارهم بالتوبة اذ كانوا يُحْدِثون فى كل يوم توبة لله لزيادة تمييزهم عن جلالة ربهم فى كل يوم وتقصيرهم[2])

a) Ābōth 1, 2. *b*) Ps. 119, 18. 33 ff. *c*) ib. 119, 96.

1—1) P. اكثر مما يظهر على الجوارح من اعتقاد الطاعة لله. 2) P. وفضل تعريفهم (sic) بتقصيرهم.

فيما يلزمهم له من الطاعة فيما سلف كما قال الولى عليه السلام יום ליום יביע אמר ולילה ללילה יחוה דעת *a*) وقال פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך *b*) والوجه السادس ان الطاعة التى تكون عن الشريعة فى تحت طاقة الانسان اذا قصدها وتأتّى لها لا تتعذّر على طالبها واما الطاعة التى تكون عن تنبيه العقل فلا تتمّ للانسان الا عن تأييد الهىٍ وقوة[1]) تكون من الله تع له اذ طاقة الانسان مقصرة دونها ولذلك ترى الولى عم يردد الدعاء الى الخالق تع فى التاييد عليها فى אשרי תמימי דרך *c*) والوجه السابع ان الطاعة التى تكون من الشريعة فقط لا يأمن الانسان من نفسه الزلل فيها لان القوة الشهوانية بالمرصاد منها والارتقاب لاوقات الغفلة عنها واما الطاعة التى تكون عن تنبيه العقل فمأمونة الزلل والخطاء لان النفس لا تنقاد اليها[2]) الا بعد اماتة الشهوات الجسمانية[2]) وغلبة العقل عليها وتصريفه لها على حكمته وارادته فلذلك صارت هذه الطاعة منه[3]) مأمونة الزلل[4]) وصاحبها معصوم من الخطاء كقول الكتاب לא יאונה לצדיק כל און *d*) واما فضائل الشريعة فقد ينبغى ان اشرح منها ما حضرنى فنقول ان وجوه الضروريات الداعية الى التنبيه الشريعى[5]) ايضا سبعة احدها ان الانسان مؤلف من نفس وجسد وفى اخلاقه خُلق يبعثه على الهمل[6]) فى اللذات والاستغراق فى ضروب الشهوات البهيمية وطرح زمام العقل عنه وفيه ايضا خُلق يدعيه الى الزهد فى الدنيا وترك

a) Ps. 19, 3. *b*) Ps. 119, 136. *c*) Ps. 119. *d*) Pr. 12, 21.

1) P. F. + عناية. 2—2) Fehlt in P. D. F. 3) F. من جمله الطاعات. 4) P. الخلل. 5) Der Verfasser scheint einen *formalen* Unterschied zwischen شريعى und شرعى zu machen. 6) So alle Hss. Der Verf. scheint الهمل im Sinne von »Zügellosigkeit" zu gebrauchen. Man könnte versucht sein, an الهمك zu denken, da الانهماك فى اللذات eine sehr gebräuchliche Redensart ist, vgl. aber ١٤٩, 19.

العمارة لها لتقلّب احواله فيها وتواتر الآفات والاحزان علينا ونزوعه الى العلم العقلى الاعلى وكلا الرأيين غير محمودين لأن احدهما يقود الى فساد نظام هذا العالم والثانى يقود الى فساد حال الانسان فى الدنيا والآخرة فكان من لطف الخالق تعالى وعظيم نعمته على الانسان بأن منّ عليه بما يصلح به امره وتنتظم احواله فى الدارين [1]) بقانون وسط بين العقل والشهوة وهى الشريعة الصادقة الحافظة للعدل [2]) الظاهر والباطن التى توفى [3]) الانسان قسطه من شهواته فى هذه الدنيا وتحفظ عليه ثوابه فى الآخرة كما قال الكتاب [a]) הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך להיות בה׳ מבטחך הודעתיך היום אף אתה הלא כתבתי לך שלישים במעצות ודעת להודיעך קשט דברי אמת להשיב אמרים אמת לשלחיך والوجه الثانى ان التنبيه العقلى لا يحدّ واجبات اعمال الطاعة لله من صلاة وصيام وصدقة وزكاة وفعل الجميل ولا يصل به الانسان الى علم حدود العقوبات التى تلزم المقصّر فى الطاعة فاحتاج الى توقيف وتحديد فى جميع ذلك بطريق الشريعة وهداية النبوّة لينتظم لنا الغرض المقصود منّا باجتماعهما وهى [3]) طاعة الله عزّ وجلّ كقول الكتاب [b]) והאלהים עשה שיראו מלפניו والوجه الثالث ان التنبيه العقلى غير عامّ لجميع المكلّفين لقصر همم بعضهم [3]) وتفاضل تمييزهم بعض

a) Pr. 22, 17ff. b) Eccles. 3, 14.

---

1) F. + جميعا. 2) P. للعبد falsch. 3) P. liest תנפי für תופי und setzt am Rande عن قصده für قسطه Diese Korrektur ist für P. charakteristisch. T. scheint in seiner Vorlage تنفى الانسان عن شهواته gehabt zu haben. Unser Text ist aber sinngemässer. 3—3) Fehlt in P. Am Rande ist folgendes nachgetragen والوجه الثالث ان التنبيه العقلى لا يعمّ جميع الموجودين لتقصيرهم بعضهم عن بعض. Er las also: تقصيرهم statt لقصر همم und fügte zu بعضهم noch عن بعض hinzu.

على بعض والتنبيه الشريعى عام لكل من حصلت فيه شروط التكليف على التساوى وان اختلفت قلوبهم له على ما قدمنا فى آخر الباب الاول من هذا الكتاب وقد يلحق الانسان التقصير فى بعض احواله ويفضل فى بعضها فيختلف تنبيه العقل فيه باختلاف تمييزه والتنبيه الشريعى غير مختلف فى ذاته بل صورته صورة واحدة للصبى والحدث والكهل والشيخ والعاقل والجاهل ويختلف التأثير الذى يكون عنه فى جميع ما ذكرنا على ما وصفنا كقول الكتاب فى عموم التنبية الشريعى لجميع الأُمّة הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך a) وقال בבוא כל ישראל לראות את פני יי אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם b) والوجه الرابع من الضروريات الداعية الى الشريعة ان من المعلوم ان الطاعات تلزم الناس على حسب تفاضل النعم عليه وفى كل عصر[1]) تحدث اسباب لقوم دون قوم تؤدى[2]) الى اختصاصهم بنعمة من الله تعالى فيتبع ذلك[2]) اختصاص الزيادة فى الطاعة له جلّ وعز منهم دون سائر الامم ولا سبيل الى معرفة ذلك بطريق العقل فقط لاختصاص امّتنا بخروجهم من مصر وشقّ البحر وما يتلوها من النعم التى لا حاجة بنا الى ذكرها لشهرتها ووضوحها فاختصّنا الله تع دون سائر الامم بطاعة الزمنا بها شكرا له ثم اوعدنا على التزامها من الثواب العاجل والآجل ما لا يحصى كثرة تفضّلا علينا واحسانا الينا وجميع ذلك لا يصحّ الا بالشريعة كقول الكتاب c) אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת

a) Deut. 31, 12. *b*) ibid. 31, 11. *c*) Ex. 19, 4 ff.

---

1) P. قوم, am Rande جيل 2—2) Fehlt in P. am Rande توجّبهم اختصاص

כהנים וגוי קדוש والوجه الخامس ان التنبيه الشرعى هو مقدّمة ومدخل الى تنبيه العقل ودليل عليه من قِبَل حاجة الانسان فى صبائه الى سياسة وتدبير وقمع شهواته الى ان يقوى ويصحّ عقله وكذلك النساء وضعفاء العقول من الرجال لا ينقادون الى تدبير العقل لضعف ذهنه وثقافه لهم فدعت الضرورة الى تدبير وسط يحتملونه ولا يتعذر عليهم الوقوف عليه ولذلك وُضعت الشريعة على قُطبى الرهبة والرغبة فمن لم يقصّر فى لوازم الشريعة كان فى درجة الاخيار والابرار واستوجب الثواب العاجل والآجل[1]) ومن ارتقى منها الى الطاعة التى تكون عن التنبيه العقلى حصل فى درجة الانبياء وصَفْوَة الله الاولياء وكان ثوابه فى الدنيا بالالتذاذ بطاعة الله كما قال النبى عم נמצאו דבריך ואוכלם ויהי דברך לי לששון ולשמחת לבבי a) وقال ישמח צדיק בה וחסה בו ויתהללו כל ישרי לב b) وقال אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה c) وثوابه فى الآخرة الاتّصال بالنور الاعلى الذى لا يصحّ لنا وصفه ولا يسوغ لنا تمثيله كقول الكتاب אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמר וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור את חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה d) وقال מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם e) وقال עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו f) والوجه السادس ان الشريعة قد احتوت على معان لا يصحّ للعقل وجه وجوبها وهى السمعيات وعلى جُمل من اصول العقليات وانما وجب ذلك لان الخلق الذين وردت عليهم الشريعة كانوا فى حال غلبة الشهوات البهيمية عليهم فضعفت لذلك عقولهم وتمييزهم عن كثير من العقليات[2]) فحملتهم الشريعة فى ذلك محملا واحدا وصارت

a) Jer. 15, 16. b) Ps. 64, 11. c) Ps. 97, 11. d) Zach. 3, 7. e) Ps. 31, 20. f) Jes. 64, 3.

---

1) P. والأجر. 2) O. المعقولات.

العقليات والسمعيات عندهم سواء فى التنبيه عليها فمن قوى عقله وتمييزه انتبه اليها والزمها نفسه للوجهين ومن ضعف عقله عن معرفة وجوبها عليه الزمها نفسه من جهة الشريعة فقط وحملها محمل السمعيات وكان ذلك صالحًا للجميع كقوله דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום[a]) والوجه السابع ان الشريعة حاصلة لنا بتوسّط انسان تظهر على يديه اعلام وبراهين يستوى جميع الناس فيها من جهة حواسهم لا يقدرون على دفعها فيصحّ لهم ما يأتى به عن الله تع ببراهين حسّية وعقليّة وهى زيادة على ما فُطروا عليه فى اصل الخِلقة والجِبلّة من التنبيه العقلى فمن اعتبر نعم الله تع عليه الذى يستوى فيها مع جميع الخلق ايقن بوجوب التزام طاعة الله بجميع صنوف العقليات فاذا اعتبر نعم الله تع عليه التى خصّ الله بها اهلَه وقبيلته[1]) من جملة القبائل ايقن بوجوب الشرائع السمعية عليه من دون سائر الامم وكذلك اذا اعتبر نعم الله تع عليه التى خصّ بها عشيرته دون سائر العشائر[2]) مثل الלְוִיָּה والכְּהֻנָּה ايقن بوجوب الشرائع التى خصّ الله بها عشيرته ولذلك تجد شرائع الכהנה اربع وعشرين بازاء اربع وعشرين فضيلة انعم الله تع بها على الכהנים وهى اربع وعشرون מתנות כהנה وعلى هذا القياس يلزم كل من خصّه الله تع بنعمة دون سائر الناس ان[3]) يلزم نفسه لله تع طاعة يختص بها دون سائر الناس[3]) مع اجتهاده فى الطاعة التى تعمّه معهم على حسب طاقته وادراكه شكرًا لله تع على ما خصّه من نعمته فيكون ذلك سبب دوامها له والزيادة عليها والثواب على طاعته فى الآجل ولا يكون كمن قيل فيه וכסף הרביתי לו וזהב עשו לבעל[b]) ومن قصّر فى ما يخصّه

a) Pr. 3, 17. *b*) Hos. 2, 10.

---

1) Alle Hss. haben hier und später قبيلّه. 2) P. عشائر قبيله.
3—3) Fehlt in O. D.

من النعمة عن الطاعة علينا تماد ذلك على التقصير فيما يخصّ عشيرته ثمّ فيما يخصّ قبيلته وترك الشريعة واذا لم يلتزم[1]) الشريعة لم يلتزم واجبات العقليات واذا لم[1]) يلتزم ما أدّى اليه العقل مع امكانه له ونباهته اليه سقط عن مرتبة الحيوان الناطق وكانت البهائم احلى منه كقوله ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן[a]) وكان سبيله سبيل من قيل فيه כי רשעים יאבדו ואויבי יי כיקר כרים כלו בעשן כלו[b])

الفصل الرابع

وقد ينبغى لنا ان نبيّن صورة التنبيه الشريعى واقسام الشريعة ومنازل اهل العلم فيها ومراتبهم فى اعتقادهم فيها والتزامهم لها[2]) فنقول ان التنبيه الشريعى وحى يَرِد من الله عزّ وجلّ على شخص من اشخاص الناس بما يستحسنه منه من الطاعة له ليثيبه على التزامها ثوابا عاجلا وآجلا فى الدارين تفضّلا وجودا واحسانا والشريعة تقسم اعمال الناس ثلاثة اقسام امر ونهى ومباح فالامر ينقسم قسمين منها فرائض القلوب وهى الاشياء التى تصحّ بالاعتقاد مثل التوحيد والاخلاص لله تعَ والتوكل عليه والاستسلام[3]) اليه والرضاء بقضائه والايمان بنبيّه[4]) والتحقق بالشريعة والخوف من الله والحفظ للشرائع والتفكر فى عجائبه والاعتبار لنعمه وكثير مثل ذلك مما يطول وصفه ومنها فرائض القلوب والجوارح معًا مثل توحيد اللسان مع القلب وتلاوة كتاب الله والتعلم له والصلاة والصيام والصدقة والسكون عن الاعمال فى السبوت والاعياد وعمل סכה ולולב וציצית وما اشبه ذلك والنهى ينقسم ايضا قسمين احدهما فرائض القلوب والثانى فرائض الجوارح

a) Jes. 1, 3. *b*) Ps. 37, 20.

1—1) Fehlt in O. C. 2) O. P. اعتقادها والتزامها.
3) C. والاستذلال. 4) Alle Hss. im *singular*. T בנביאו.

اما فرائض القلوب المنهى عنها مثل الشرك بالله سرًّا والرياء وحبّ فعل ما نهى عن فعله وهو العُجب والتكبر[1]) والزهو والاحتقار للناس والاستخفاف بالانبياء والكلام الوارد من الله على السنتهم والبغضة فى الخير واهله والأُنس بالاشرار والحسد والبغى وحبّ الشر والبلاء فى الناس والتسخّط على قضاء الله تعالى وكثير مثل ذلك واما فرائض الجوارح المنهى عنها فمثل الشرك بالله علانيةً والأَيْمان الكاذبة وافشاء الكذب والنميمة بين الناس واكل ما حرم الله علينا اكله وغشيان النساء التى نهى الله عنهن وعن اتيانهن[2]) وسفك الدماء وكثير مثل ذلك والمباح ينقسم الى ثلاثة اقسام من قصد وسرف وتقصير فاما القصد فهو القصد الذى لا بدّ منه للانسان فى قوام جسمه وتدبير احواله مثل القوت فى الطعام والشراب واللباس والمسكن والكلام الذى يحتاج اليه فى انتظام اموره ومناكحه وتجارته وتصريفه فى جميع حركاته والاخذ منها بقدر واعتدال التى بها نظام حاله وهو قول الكتاب טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט *a*) والقسم الثانى السرف وهو تجاوز حدّ القصد الى الفضول التى لا حاجة للانسان اليها مثل الاكثار من الطعام والشراب وقد نهى الحكيم عم عن ذلك فى قوله אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו *b*) وكذلك الافراط بالتزيّن باللباس والاتساع بالمسكن لغير ضرورة وفضول الكلام الذى[3]) لا يؤمن الزلل فيه كقول الحكيم ברוב דברים לא יחדל פשע *c*) وفى كثرة المناكحة قال ורועה זונות יאבד הון *d*) وقال אל תתן לנשים חילך *e*) وقال فى المَلِك ולא ירבה לו נשים *f*) والحرص على كثرة الكسب وجمع المال وفيه يقول אל תיגע להעשיר מבינתך חדל *g*) وقال فى الملك[4]) וכסף וזהב לא ירבה לו מאד *f*) وجميع ما ذكرنا[5]) فى

a) Ps. 112, 5. *b*) Pr. 23, 20. *c*) 10, 19. *d*) 29, 4. *e*) 31, 3. *f*) Deut. 16, 17. *g*) Pr. 23, 4.

1) P. + والفخر. 2) P. F. تزوجهن وغشيانهن. 3) O. الذى يمكن الزلل. 4) O. + من الملّة. 5) P. B. + من السرف.

مصالح الاجسام ولذاتها مذموم العاقبة لانه يؤدّى الانسان الى ما نهى الله عنه وحظر منه والقسم الثالث من المباح التقصير وهو ما لم يَنْتَهِ به الانسان الى حدّ القصد من طعام وشراب ولباس ونكاح وكلام ونوم[1]) وتصرّف فى اسباب القوت وما اشبه ذلك وهذا ينقسم قسمين إمّا قصد دين واما قصد دنيا فما كان منه قصد دين ليتقرب بذلك الى الله على طريق الزهد فى الدنيا فهو محمود ومُثاب عليه كقول الحكيم לב חכמים בבית אבל ולב כסילים בבית שמחה a) وما كان منه لقصد دنيا[2]) وهو توفير ماله او ليثنى الناس عليه انه زاهد فى الحلال قنع من الدنيا بدون قوت فذلك مذموم لانه خارج عن سبيل الاعتدال[3]) وهو جائر على جسمه لان ذلك يكون على افراط حُبّه فى الدنيا وقال بعض الحكماء من زهد فى الدنيا للدنيا كمن طفى النار بالتبن واما الكلام والنوم فان التقصير فيهما محمود اما الكلام فان السكوت اسلم عاقبة كقول الحكيم אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים b) واما النوم فكقوله מעט שנות מעט תנומות מעט חבוק ידים לשכב c) فقد صحّ مما ذكرنا ان جميع اعمال الانسان لا تخلو من امر ونهى وقصد لان ما كان خارجا عن حدّ القصد الى الزيادة او النقصان فلا يخلو ان يلحق بالامر ان كان لله او بالنهى ان كان لغير الله واذا بحثنا عن امر[4]) الاقتصاد[5]) فى التبلّغ من الدنيا الى القوت وجدناه مأموراً[6]) به كقول الكتاب فى اول الخليقة[7]) ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה d) ثم قال

a) Eccles. 7, 4. b) 5, 1. c) Pr. 6, 10. d) Gen. 1, 28.

---

1) Ergänzt nach z. 11 und 14. 2) P. + انّما كثرة. 3) T. الاعتبار. 4) P. B. اصل. 5) O. الاقصاد. 6) C. מחמודא aus מאמורא. 7) P. الخَلْقة.

הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ *a*) فالقصد في القوت اذًا داخل في باب الامر فان ذلك كذلك فقد يصح ان اعمال الناس لا تخرج عن حدّ الامر والنهي وشرح ذلك ان الذي يعمل عملًا ان كان من الاوامر فهو عمل صالح وان[1] ترك عمله وهو قادر[2] على القيام بفرضه فهو مقصّر وكذلك من عمل شيئًا من النواهي فهو مُذنب[3] وان ترك عمله فهو صالح اذا تركه خوفا من الله كقول الولي אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו *b*) وان عمل من اعمال المباح وكان قصده معتدلا فهو صالح كما قال الولي טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט *c*) وان كان مفرطا مجاوزًا للقصد فهو مقصّر لانه يقود الى ما نهى الله عنه وان كان مقصّرا دون القصد مع القدرة عليه وكان قصده رياضة نفسه لطاعة الله او قمع شهواته تقرّبا الى الله او زهدًا في الدنيا وميلا الى الآخرة فهو صالح وفعله حسن وان كان لغير الله فهو مقصّر وفعله قبيح فقد انقسمت اعمال الناس الى حسن وقبيح فالعاقل من وزن اعماله قبل التنفيذ لها بمثل هذا الوزن واعتبرها بحسن تفكيره[4] وقوة تمييزه فيختار[5] فعل الحسن منها ويترك غير ذلك نظير ما قال الولي عم חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך *d*) والدليل على صحّة ما ذكرنا من حسن الاعمال وقبحها قول الحكيم عم כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע *e*) فقد حصر الاعمال كلها تحت טוב ורע وهو ما ذكرنا من معنى الحسن والقبيح فقد تبيّن ان اعمال

a) Gen. 1, 29. *b*) Ps. 119, 3. *c*) 112, 5. *d*) 119, 59 f. *e*) Eccles. 12, 14.

---

1) O. وان كان من النواهي. 2) P. على ذلك. 3) C. מרנב aus מדנב. Der Abschreiber von C. zeigt auch sonst wenig Verständnis für seinen Text. 4) P. F. תנפידה aus תפכירה. 5) P. F. פי כתאב aus פיכתאר.

الناس تنقسم الى قسمى الشريعة اعنى الى اوامر ونواهٍ فقط فلما كانت الشريعة الفاظ ومعانى اختلف الناس فى علم الكتاب على عشر منازل اولها قوم امكنهم قرآءة النصوص والاخبار اعنى الחומש والמקרא وقنعوا منها بحفظ السواد[1]) دون فهم المعانى ويجهلون تفسير الالفاظ وتصريف اللغة فهُم فى مرتبة حمار حامل اسفارا[2]) والمنزلة الثانية قوم طلبوا تصحيح قراءتهم وضبط الحركات فجعلوا اكثر جهدهم فى علم مواضع التنقيط وهم اصحاب التنقيط والמסורה والمنزلة الثالثة قوم رأوا نقصان من تقدّم ذكرهم فاجتهدوا فى تعليل التنقيط واللحون واضافوا اليهما علم تصريف اللغة وانحائها[3]) وعلم الاسماء والافعال وحروف المعانى والاتّصال[4]) والانفصال ووصف الماضى بلفظ[5]) المستقبل[6]) والامر بلفظ المصدر والسالم والمعتلّ واللين والمِثْلَيْن والظاهر والخفىّ وما اشبه ذلك والمنزلة الرابعة قوم زادوا على ما تقدم ذكرهم بتفسير الحروف المشكلة فى كتاب الله والظاهر من النصوص وبحثوا مع ذلك عن علم المجاز والحقيقى[7]) فى اللغة العبرانية

---

1) Im Sinne von »Text". Ein Schreibfehler, etwa אלסואד aus אלמיאד liegt kaum vor. Vgl. ١٤٥, 8. 2) F. + وهم طائفة אלמינים نعنهم الله لعنةً متصلةً الى צדוק וביתוס الذين لا يتأوّلون الشريعة الّا على ظاهرها. Diese von einem Leser oder Abschreiber herrührende Glosse ein Missverständnis. Bachja meint hier nicht die Karäer, die er erst an fünfter Stelle nennt, sondern diejenigen »unwissenden Schriftgelehrten" die sich nach Art der muhammedanischen قُرّاء damit begnügen, den *Text* der heiligen Schriften auswendig zu lernen und fortwährend zu wiederholen, ohne das geringste Bedürfnis zu verspüren, auch in das Verständnis der von ihnen rezitierten Texte einzudringen. Solcher »Leser" gibt es noch heute sehr viele im ganzen Orient bei Muhammedanern und Juden. 3) P. F. وانحاء ابنيتها. 4) P. والروابط. 5) O. بوصف. 6) P. الاستقبال. 7) P. F. المجاز والمحكم. O. alle drei. Vgl. p. 140, Z. 3 f.

من الاسماء المتشابهة والمخالفة [1]) والمشتقّة والمتواطئة والشواذّ وكذلك فى الصفات والافعال وما اشبه ذلك والمنزلة الخامسة قوم زادوا على من تقدم ذكرهم بعلم معانى كتاب الله وتحصيل اصوله والبحث عن المجاز والمحكم فى معانيه مثل التجسيم المذكور فيه وهم المفسّرون لكتاب الله من ظاهره دون النقل والمنزلة السادسة قوم تعلّقوا بالنقل القديم اعنى המשנה فحصل لهم بعض واجبات الشرائع والفرائض والاحكام دون النظر فى התלמוד والمنزلة السابعة قوم زادوا على جميع ما ذكرنا بالنظر فى התלמוד واجتهدوا فى حفظه وقراءة سواده دون حلّ معاقدة وفتح مغالقه والمنزلة الثامنة قوم لم يقنعهم من علم الشريعة ما اقنع مَن تقدم ذكره حتى اجهدوا انفسهم فى تحصيل كلام اهل התלמוד وحلّ مشكلاته وفتح مغالقه ايثارا للثناء بذلك والفخر به وهم غافلون عن فرائض القلوب ونائمون عن مُفسدات الاعمال قد قطعوا اجلّ اعمارهم بعلم الشواذّ من فروع الأَحكام وكل غريب من عويص قضايا الحُكّام وحفظوا اختلافات اصحاب الروايات فى نوادر الحوادث التى تقع فى الخصومات واغفلوا النظر فيما لا يسعهم جهلُه من امور انفسهم مما يلزمهم البحث عنه من صحّة آيات الرسول والنقل وشروطه التى بها يلزم صحّته وما فرض الله جل وعز علينا من الاستدلال عليه بعقولنا والاخلاص له وكثير مثل ذلك مما سأشرحه فيما يُدرك بطريق العقل فى هذا الباب ان شاء الله والمنزلة التاسعة قوم اجهدوا انفسهم فى علم ما يخصّهم من فرائض القلوب والجوارح ومفسدات الاعمال وعقلوا عن ظاهر كتاب الله وباطنه وحقّقوا العلم المنقول من المكتوب والمعقول ورتّبوا [2]) القضاء فى الاحكام وفصّلوا فرائض الاعمال على حسب مقتضى احوال كل زمان واختلاف سُنن اهل كل مكان بعد تحصيلهم لاصول كتاب الله والرعاية لها والتأكيد عليها مع مطابقة العقل [3])

1) P. F. والمترادفة. 2) O. وكتبوا. 3) P. D. العدل und T. האמת Missverständnis.

الظاهر والباطن والميل مع الحق حيث مال وهم اصحاب الגמרא والגאונים الذين جروا مجراهم والمنزلة العاشرة قوم ورثوا علم كتاب الله عن الانبياء عم بجميع شروحه[1]) وفروع اصوله وهم[2]) אנשי כנסת הגדולה ومن قبل عنهم من التנאים[2]) وهم اصحاب المשנה والברייתות على ما ذكر في מסכת אבות׃ משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה ואנשי כנסת הגדולה לשמעון הצדיק ושמעון הצדיק לאנטיגנוס ואנטיגנוס ליוסי בן יועזר וליוסי בן יוחנן איש ירושלים והם מסרוה ליהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי והם מסרוה ליהודה בן טבאי ולשמעון בן שטח והם מסרוה לשמעיה ואבטליון ומהם לשמאי והלל ומהם לרבן יוחנן בן זכאי ורבן יוחנן בן זכאי לר׳ אליעזר ור׳ יהושע ור׳ גמליאל ור׳ אלעזר בן ערך ור׳ יוסי הכהן ור׳ שמעון בן נתנאל ומהם לר׳ עקיבה ור׳ אלעזר בן עזריה ור׳ טרפון ור׳ שמעון בן גמליאל ומהם לר׳ מאיר ור׳ יהודה ור׳ יוסי ור׳ שמעון ורבינו יהודה הנשיא وهو רבנו הקדוש الذي جمع معاني المשנה واثبتها[3]) وفصلها وقيّدها وهي اصل النقل المعتمد عليه في شريعتنا وانما مذاهب اهل الشريعة في اعتقادهم لها والتزام الطاعة لله بها فعلى عشر درجات اولها قوم حملهم الجهل من تمكّن الشهوات منهم على رفض الشريعة وحملوها محمل السياسة التي بها تُسَاس الامم والنواميس التي يدبّر بها الجهال لغلبة الهوى على عقولهم وخشونة طبائعهم فلم يتثقفوا لزمام الشريعة ولم ينقادوا لثقاف العقل طلبًا للهمل وفي مثلهم قال الحكيم לא יחפץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו a) والدرجة الثانية قوم لم يسع لهم ردّ الآيات وتنكير الاعلام التي ظهرت على يد الرسول عم لشهرتها الا انهم شكّوا[4]) في صحّة الشريعة وقالوا اقوالا قريبة

a) Pr. 18, 2.

---

1) P. B. تفسيره. 2—2) F. Alt in O. 3) P. D. F. رتبها. 4) D. اخطوا.

من مذهب مَن تقدّم ذكره وذلك ان الله اراد ارشاد خَلْقه الى ما تنتظم به احوالهم فى الدنيا فنبّه النبى على سياستهم بما يوافقهم من السنن واعطاه الله الاعلام والآيات والبراهين ليُطاع امره وتُلتزم سُنّته [1]) من غير تحقيق منهم بالثواب والعقاب ونرى ان نبيّن ما عليهم من الردّ بايجاز على الممانعة وعلى المتابعة اما على الممانعة فان الله تع اجلّ واسنى من ان يخرق العادة لمن يكذب عليه ويقول عنه ما لم يُقل وان كان مرشدًا فى كذبه على الله عز وجل اذ ليس نزول الوحى من الله على النبى اعجب واعسر من خرق العادة له واما على المتابعة لو صح بالدليل الواضح انه كذلك لكان الانقياد الى قوله واجب لان الله تع لا يخرق عادة ولا يظهر معجزة على يد جاهل بطريق الهدى والرشاد ومن اصطفاه الله لارشادنا وتدبيرنا بعد ظهور الاعلام على يديه لَأَهل ان نقلّده سياستنا وتدبيرنا وقد يلزمنا ذلك لرئيس او لسلطان من غير علم كقوله ירא את יי בני ומלך עם שונים אל תתערב *a*) فكيف من ظهر معجز على يده فعلى الوجهين يلزمهم التزام الشريعة وفى مثلهم قال الحكيم הבינו פתאים ערמה וכסילים הבינו לב *b*) والدرجة الثالثة قوم صحّ عندهم حقيقة الشريعة وزعموا انها فضل من الله تع لارشاد خلقه بها فى هذه الدار وسياستهم فى هٰذا العالم فقط لا لثواب فى الآخرة ولا لعقاب وغلطهم فى ذلك ما تردد فى كتب الانبياء من الثواب والعقاب فى الدنيا دون الآخرة وقد احتفل רבנו סעדיה رضى الله عنه فى شرح אם בחקותי תלכו *c*) بذكر ما يتبين فيه فساد مذهب هؤلا القوم وفى كتب الانبياء اثار قويّة من الثواب والعقاب فى الآخرة منها قول الولى عم כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע *d*) ومنها قوله

a) Pr. 24, 21. *b*) 8, 5. *c*. Lev. 26, 3 ff. *d*) Eccles. 12, 14.

---

1) O. آياته.

ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם a) وقال ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלהים ובין אשר לא עבדו b) وقال ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר c) وقال מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם d) وقال ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה e) وقال עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו f) وقال ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם g) ومنها قوله והלך לפניך צדקך כבוד יי יאספך h) وكثير مثل ذلك مما يطول وصفه والدرجة الرابعة قوم ثبت في نفوسهم صحة الشريعة وحقيقة الثواب والعقاب في الآخرة الا انهم مالت بهم نفوسهم الى حبّ الدنيا وشهوتها فاتخذوا اعمال الطاعة مصايد يصيدون بها الدنيا والتزموا الشريعة بظاهرهم لا بباطنهم وبألسنتهم لا بقلوبهم وفي مثلهم قيل בפיו שלום את רעהו ידבר ובקרבו ישים ארבו i) والدرجة الخامسة قوم صحّ لهم جميع ما تقدم من امر الشريعة وحقيقة الثواب والعقاب في الآخرة الا انهم [1]) مالت بهم نفوسهم الى حبّ الدنيا والتزموا الشريعة وقصدوا التزامها لينالوا الثواب من الله والثناء من الناس وكرامتهم في الدنيا عليها وهو باب من ابواب الرياء وهو الشرك الخفي والدرجة السادسة قوم قصدوا باعمالهم ثواب الله في الدنيا فقط حبًّا لها وايثارهم للدّنيا مع جهلهم بصحة ثواب الآخرة ونعيمها والدرجة السابعة قوم صحّ [2]) لهم جميع ما تقدم ذكره الا انهم قصدوا في طاعتهم لله رجاء ثواب الله في الدنيا والآخرة وجهلوا وجه الطاعة لله لذاته اعني بذلك اجلالًا واكرامًا لله واعظامًا لما هو اهله فقط وعنهم قالوا اوائلنا عم אל תהיו

a) Mal. 3, 21. *b*) 3, 18. *c*) Jes. 66, 24. *d*) Ps. 31, 20. *e*) Zach. 3, 7. *f*) Jes. 64, 3. *g*) Dan. 12, 2. *h*) Jes. 58, 8. *i*) Jer. 9, 7.

---

1) P. F. انهم قصدوا ثواب الله وثناء الناس. 2) P. F. زعموا جميع.

כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם a) والدرجة الثامنة قوم صحّ فى نفوسهم جميع ما تقدم ذكره الا انهم التزموا طاعة الله خوفًا من عقابه فى الدنيا والآخرة وقد بيّنا قبح هذين المذهبين فيما ذكرنا والدرجة التاسعة قوم حقّقوا الشريعة وايقنوا بالثواب والعقاب عليها فى الدار ين جميعًا وقصدوا طاعة الله لوجهه ولِما هو اهله غير انهم لم يتحفّظوا من مفسدات الطاعات فدخلهم الفساد من حيث لم يشعروا نظير ما قال الحكيم זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח b) وقال וחוטא אחד יאבד טובה הרבה c) وقال بعض الافاضل لتلاميذه لو لم يكن لكم ذنوب لَتخفّت عليكم ما هو اشدّ من الذنوب فقيل له وما هو اشد من الذنوب قال الكبرياء والعجب كقول الكتاب תועבת ה׳ כל גבה לב d) والدرجة العاشرة قوم تحققوا الشريعة وجميع ما يلزمهم من الثواب والعقاب فى الدارين فانتبهوا من غفلتهم فابصرت [1]) قلوبهم واجبات الله عليهم لعظيم نعمته عليهم واحسانه اليهم فلم يُحفلوا لا بثواب ولا بعقاب بل سارعوا الى طاعة الله ربّهم اجلالا واعظاما وشوقا واخلاصا لمعرفتهم به وتمييزهم عنه وتلك ارفع درجات اهل الشريعة وهذه مرتبة الانبياء والاولياء الذين تبايعوا [2]) لله وعاهدوه وتاجروه وعاقدوه ووهبوه [3]) انفسهم واولادهم واموالهم ولذاتهم [4]) فصدقوا عند الانجاز [5]) لما ضمنوا له عن انفسهم وعنهم يقول الكتاب אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח e) وهذه صورة [6]) التنبيه الشرعى ودرجات اهل العلم بكتب الشريعة ومراتب [7]) المعتقدين لها

a) Āboth I, 2. b) Eccles. 10, 1. c) 9, 18. d) Pr. 16, 5. e) Ps. 50, 5.

---

1) P. F. فابصروا بابصار. 2) F. بايعوا. 3) F. وهابوا له. 4) Fehlt in O. T. 5) A. دعواهم. D. אלאנגא. 6) P. درجة. 7) O. P. F. ومذاهب.

وقد يوجد فى درجات اصحاب المراتب [1] فى الشريعة غير ما وصفنا لكن ذكرنا الموجود عليه اكثر جمهور الأُمّة وفى ذكرنا له منفعة [2] لنا ووعظ لمن استرشد وذلك انه اذا وجد فيها منزلة يقرب حظّه منها عرف ما يليها من المراتب ورام الارتقاء اليها ويتبيّن له ما بينه وبين المرتبة العليا من المراتب [3] فيروم الصعود اليها بالتدريج فيكون ذلك اسهل عليه

الفصل الخامس

وقد ينبغى لنا ان نبين وجه التنبيه العقلى على طريق السؤال والجواب الى آخر الباب لما فى ذلك من البيان والوضوح لمطلوبنا فنقول ان التنبيه العقلى هو الهام الله للانسان بتوسط عقله الى معرفته والتمييز عن آثر حكمته وذلك يكون من الله تع لمن اهتدى بهذه الشريعة عند الانتهاء الى غاية قوة عقله وصحّة تمييزه فكان متشوّقا فى الوصول الى رضاء الله والارتقاء فى درجات الفضائل اليه وافرغ قلبه [4] من هموم الدنيا وشواغلها واما الامور التى بها يصل الانسان الى غرض التنبيه العقلى فهى التحقق بما غرس الله فى عقول الناطقين مثل استحسان الصدق واستقباح الكذب وايثار العدل والنفور من الجَوْر ومكافأة اهل الاحسان بالاحسان والشكر لهم ومكافأة اهل الاساءة بالاساءة والذمّ لهم ومسالمة الناس والافضال عليهم وموازنة النعم بالحمد والحسنات بالثواب والسيّآت بالعقاب وتفاضل ثواب على ثواب وعقاب على عقاب والصفح عن المذنبين عند صدق توبتهم فاذا صحّت هذه المعارف فى نفس الانسان بطريق عقله وتمييزه كان صحيح العقل قوى التمييز فمن أَلْهَمَه الله طريق [5] رُشده حرّك خواطر نفسه وفكرته لتحصيل نعمه عليه وقَوِى تمييزه عنها فاذا رام ضبطها وتحصيلها بعقله ولم يمكنه ذلك لعمومها وكثرتها ودوامها

1) O. P. المذاهب. 2) P. F. عظيمة لمن. 3) O. المذاهب.

4) O. ואברג המומה aus ואפרג = وافرغ. Die übrigen Hss. وفرّغ.

5) A. الطريق ورشده.

ونواترها طالب نفسه بما تحقّق وجوبه فى عقله من مكافأة اهل الاحسان بالاحسان والايثار للعدل فاختار مخافة الله تعَ على عظيم مِنَنه عنده فاذا رأى ببصر قلبه ضعفه عن ذلك [1]) مع غنى الخالق تعَ عنه لزمه الخضوع والتذلّل والمهانة فى نفسه ثم طالب عقله عن الاعمال التى بها تصح له الزُلْفَى والتقرب الى الله لتكون عوضًا عن المكافأة له فنبّهه عقله الى طريق الرُشد فى ذلك فقال للنفس هل صحّ عندك وثبت فى يقينك انك مرتهنة بنعم خالقك ومملوكة بجزيل احسانه وعظيم مِنَنه قالت نَعم قال لها العقل فهل مذهبك تأدية بعض ما يجب لله عليك قالت النفس نعم قال لها العقل وكيف يصحّ لك ذلك مع فتور شوقك اليه ولا يصبر على مرارة الدواء الا من اشتاق الى الصحّة واما من لا يشتاق الى الصحّة فلا يصبر على مشقّة العلاج قالت النفس ان شوقى لوكيد وقلقى لَشديد لتأدية ما أَمكننى من حق ربى علىَّ والآن زدنى تأكيدًا [2]) قال لها العقل ان كنت صادقة فيما وصفت فلا يوشك ان ينجح فيك العلاج وان كان الامر على غير ما ذكرت لم [3]) تخدعى الاّ نفسك فان العليل اذا كذب للطبيب انما يغشّ نفسه ويخسر الطبيب عناءه ويتضاعف على العليل داؤه قالت النفس وكيف يصحّ منى الشوق الى ذلك او الفتور فيه قال لها العقل ان كان شوقك الى ذلك بعد علم وصحّة يقين بعظيم ما يلزمك لله من المكافأة وصغر ما فى طاقتك منه وان فى التراخى عنه عطبك وهلاكك وفى اجتهادك فيه نجاحك وحياتك فشوقك صادق وحرصك وكيد والاّ فهو كاذب قالت النفس ما زال حرصى فاتر وشوقى كاذب منذ نبّهتنى الآثار السالفة على قِدم الايام حتى تبيّن لى بطريق العلم صحة ما ذكرتَه فتحققتُه بطريق تنبيه الشريعة اولًا ثم بطريق الدليل العقلى فعاد شوقى صادقًا وحرصى محقّقًا قال لها العقل ان كان ما

1) P. لعظمة الخالق. 2) O. ولا يزيد الا تاكيد. 3) T. has لِمَ تخدعين نفسك.

ذكرت حقًا فصبرى على مشقة العلاج واحتملى مرارة الدواء وبشاعته بعد حسم الغذاء السوء الذى أَلِفته عنك قلت النفس وما الغذاء السوء الذى الفته وعهدته [1]) قال العقل هو الخُلق المذموم الذى غلب عليك من اول امرك ومَوادّه التى تقوّيه من اول نشأتك قلت النفس وأى الاخلاق هذا الخُلق وما المواد التى تقوّيه قال العقل اما الاخلاق المذمومة منك فكثيرة لكن اصلها ومنشأها خلقان احدهما حبّ اللذّات الجسمية [2]) من الطعام والشراب والجماع وسائر [3]) دواعى بدنك وهذا الخُلق اكتسبْتِه من جارك السوء الذى الفته وهو جسدك والخُلق الثانى حبّ الرئاسة والتشرف والعُجب والكبر والزهو والأَنفه فيحملك على قلّة الانصاف لربّ النعمة عندك وهذا الخُلق مكتسب فيك من جيرانك الذين نشأتِ بينهم اعنى اخوتك واقربك قلت النفس وما المواد التى يجب حسمها عنى قال العقل واما مواد الخُلق الاول فهو فضول الطعام والشراب واللباس والنوم والراحة والدعة وما اشبه ذلك واما مواد الخلق الثانى فهو فضول الكلام وكثرة اختلاط الناس والتزيّن لهم وحبّ الثناء والكرامة منهم والمنافسة لهم فى المكاسب الدنيوية وغلبتهم على ما فى ايديهم والاحتقار لهم والحفظ لمناقصهم وما اشبه ذلك فان كان ما ذكرتِ من شوقك وحرصك على تأدية حق نعم الله عليك صادقة فانفى [4]) عنك ما ذكرت لك من المواد والاخلاق بجميع جهدك ثم ارقيك الى باب آخر من العلاج قلت النفس ان هذا [5]) مما يعسر علىّ فراقه لطول أُلفتى له لكن ارشدنى الى وجه تسهيل ذلك علىّ قال العقل اما علمتِ ان العاقل يستسهل [6]) قطع عضو من اعضائه وفقد جارحة من جوارحه اذا لحقته فيها آفة بحذر انتشارها فى سائر اعضائه اذا حصل فى ما بين الحلين وفصل ما بين

---

1) O. وعرفته. 2) O. الجسدانية. 3) D. وجوامع بدنك.
4) P. פאנפּ. 5) F. صعب علىّ مفارقته. 6) O. العقل مستسهل.

الآفتين وكذلك ان اجبتِ تسهيل فراق ما عسر فراقه عليك فاجمعى لبّك واستعملى ذهنك فى موازنة ما بين الفضيلة التى تحصل لك عند فراقه والرذيلة التى تخصّك عند دوام الفته فعند ذلك يسهل عليك فراق ما عسر من مذموم اخلاقك قالت النفس وما الفضيلة التى تحصل لى بفراقه وما الرذيلة التى تخصّنى بدوامه قال العقل اما الفضيلة فسكون نفسك وراحتها [1]) من ظلمة كدر هذه الدار المنغّصة لذّاتها المنصرمة شهواتها ويعقب ذلك قوة تمييزك بدار قرارك والسعى لها والتهمّم بها وهذا الباب [2]) من ابواب الفضائل التى بها نجاتك وحياتك واما الرذيلة فتواتر همّك وتضاعف غمّك ودوام حزنك بفوت مطالبك فى هذه الدار التى لو وصلت اليها لحصلت على هباء لا بقاء له ولا ثبات [3]) معه اذ هو صائر الى غيرك لا محالة فلا دنيا تبقى بيدك ولا آخرة تحصل لك فكيف انك لا تصلين الى مطالبك منها مع طول جهدك بها قالت النفس قد فهمت ما ذكرتَ وارجو ان يسهل علىّ بذلك فراق ما كان يعسر قبل هذا ان شاء الله لكن زدنى بابا [4]) ثانيا من وجوه العلاج يهدينى الى ما املتُ من طاعة ربّى قال العقل ملاك الامر وجملة الغرض هو ان تلتزمى لمن فوقك جميع ما تريدين ان يلتزم مَن هو دونك لك اذا تفاوت [5]) النسبُ فما تستحسنين منه وتستقبحين من فعله فالتزمى لمن فوقك مثل ذلك قالت النفس زدنى شرحا وبيانا قال العقل حصّلى نعم الله تعَ عليك بما يَعُمُّك وغيرك وما يخصّك ثم توهّمى انك تفضّلت بمثلها على مملوكك فالوجوه التى تستحسنين منه لك فالتزميها لخالقك وما تستقبحينه منه لك فلتستقبحينه منك لخالقك قالت النفس قد فهمتُ ما ذكرتَ لى مجملا فتفضل علىّ بتفصيله مشروحا قال العقل الامور التى تُستحسن

1) O. وهدأتها. 2) P. اصل باب F. اول. 3) O. تثبيت.
4) P. F. بيانا. 5) O. B. תסאות aus תפאות Auch T. scheint es misslesen zu haben.

من احد عبيد اهل الدنيا ان يسير بها بين يدى مولاه اذا أَولاه من الجميل بعض ما أَولاك ربّك فمنه افراد[1] عبوديته لمولاه بقوله وفعاله والنصيحة والاجتهاد له بظاهره وباطنه والرغبة والخوف له مدّة مقامك بين يديه على ما قال بعض الصالحين لا تعص مولاك وهو يراك ومنها التواضع والخضوع لمولاه فى ظاهر افعاله وباطن ضميره والتذلل بين يديه فى زيّه واخلاقه والاجلال والتعظيم له بلسانه واعتقاده والحمد والشكر له فى ليله ونهاره والنشر لنعمه فى سرّه وجهره والذكر لمحاسنه والثناء عليه بما هو اهله والمسارعة الى طاعته بسماحة من نفسه وحبًّا[2] لما يحظى به عنده تقربًا الى مرضاته[3] والضراعة اليه دائمًا فى الرضاء عنه وغفران ذنبه[4] والمحبّة فيه والخوف من التقصير فيما كلّفه والوقوف عند امره والانتهاء عمّا نهاه والتردّد[5] فيما سلف له من الذنوب[6] واستكثاره لنعمه واستعظامها والاحتقار لعمله فى جانب ما يلزمه والاستقلال لجهده بالاضافة الى واجبه والاقرار بصغر قدره فى عينه عند جلالة[7] مولاه فى نفسه ويكثر السجود والركوع[8] له والانحناء[9] بين يديه خشوعا وخضوعا ويتوكّل عليه فى جميع حوائجه ويرضى بكل حال ينقله اليها فان اشبعه حَمِدَ وشكر وان اجاعه رضى وصبر لا يتّهمه فى حكمه ولا يجوّره فى قضائه وقنع من مولاه بما اولاه وصدّقه عند ما ابتلاه ومما يحسن منه اظهار آثار الرقّ[10] والعبودية عليه فى جميع حركات جوارحه واخلاقه فلا ينطق الا بذكر مولاه ولا يلتفت الا الى آثاره ولا يسمع الّا اخباره ولا يطعم الا ما رزقه ولا يفكر الا فى جلالته ولا يسرّ الا برضائه ولا يفرح

---

1) O. اختصاص. 2) D. وحرصا O. والاحثاث فيما. 3) D. رضاه B. F. مراضاته. 4) B. F. زلله. 5) O. والتذكر. 6) O. + قبله. 7) B. D. + قدر. 8) O. والخضوع. 9) P. F. ואלאחנא aus ואלאנחנא. 10) O. الطاعة F. ايضا ايثار الطاعة.

الا بطاعته ولا [1]) يستدعى الا رضوانه ولا يجرى الا فى رسالته [1]) ولايقف الا عن معصيته ولا يقعد الا فى بيته ولا يقوم الا فى نصيحته ولا يقرأ الا فى كتابه ولا يلبس الا ثوب هيبته ولا يرقد الا على فراش محبّته ولا يتخيّل الا صورته ولا ينتبه الا بحلاوة ذكره ولا يأنس الا اليه ولا يفرّ الا عن عصيانه ولا يحزن الا عند غضبه ولا يخاف الا عذله [2]) ولايرجو الا فضله ولا يغضب الا فيما [3]) يوجب رضاؤه ولا يرضى الا عمن ارضاه ولا ياخذ الا عن رأيه ولا يعطى الا لمن حدّ له وكذلك فى جميع حركاته لا [4]) ينقل قدما ولا يطرف [5]) بلحظة الا بعد موافقة رضاء مولاه عنه فيها [4]) واما الامور التى تقبح من العبد فضدّ جميع ما [6]) يستحسن مولاه منه وباضدادها تتميّز [7]) الاشياء وقد جمعت لك منها جملة كافية تدلّك على باقيها وعلى اضدادها فاذا كان عبيد اهل الدنيا يُستحسن منهم لمواليهم مثل ما وصفنا وقد [8]) علمت صغر [9]) قدر نعمهم قِبَلهم فكم يلزمك لله تع من امثال ما وصفنا [8]) اذا انصفته منك على عظيم نعمه قِبَلك [10])

الفصل السادس

قلت النفس فهمت ما ذكرته وفيما شرحت كفاية لكن بيّن لى على كم وجه يلزمنى تفاضل الطاعة لله تع قال العقل ان تفاضل الطاعة على اهلها يختلف من طريق العموم والخصوص للنعمة عليهم والنعمة على

1—1) Fehlt in O. 2) T. ולא יפחד כי אם מפחדו עליו. Vielleicht hat er عذله missverstanden. 3) O. فى وجوب. 4—4) Fehlt in F. 5) O. D. יסרף. 6) P. F. + ذكرنا مما. 7) D. تُعرف.

8—8) Fehlt in P. 9) O גרץ. 10) In diesem Kapitel sind die Schreibfehler in den Hss. besonders häufig. In schwierigeren Partien weisen die Hss. verhältnismässig mehr Varianten auf als in leichtereren. Und gerade diese Varianten sind sehr charakteristisch für das mangelhafte Verständnis der Abschreiber für ihre Vorlagen.

الناطقين على اربعة ضروب الضرب الاول منها نعمة الله على جميع الناس عامّةً وهى ايجادهم بعد[1]) ان لم يكونوا شيئًا موجودا واحياؤهم والتفضّل عليهم بجملة ما تقدم ذكره فى الباب الثانى من هذا الكتاب ولذلك تلزمهم لله عنها طاعة عامّة وهى جملة الشرائع العقلية التى جرى عليها אדם וחנוך ונח وبنوه ואיוב واصحابه الى عهد موسى عم فمن التزمها على كمالها طاعةً لله تفضّل الله عليه بنعمة جزيلة دون سائر الناس وخصّه بطاعة زائدة فى الدنيا وجزيل الثواب عنها فى الآخرة مثل אברהם الذى قال الله له אל תירא אברהם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד *a*) فمن عصى الله بنعمته سقط من درجة الناطقين وفضائلهم الى اسفل درجة الحيوان غير الناطق فكان حكمه حكم البهائم فى الدنيا كقوله ואיבי ה' כיקר כרים *b*) وحكمه فى الآخرة اعظم البلاء كقوله רוחכם אש תאכלכם *c*) والضرب الثانى نعمة الله على قبيلة من القبائل وامّة[2]) من الامم نحو ما انعم على بنى اسرائيل فى اخراجهم من مصر وادخالهم[3]) بلاد الشام فلزمهم البارى تع عليها طاعةً زائدة[4]) على الطاعة الاولى وهى الشرائع السمعية بعد تاكيده وتنبيهه[5]) على الشرائع العقلية فمن التزمها لذات الله تع خصّه الله بنعمة يلزمه عليها طاعةً سوى طاعة امّته وسائر قبيلته مثل ما وجدنا שבט לוי اذ قال משה עם מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי *d*) ففضّلهم الله بنعمة سابغة واختصّ منهم لخدمة محلّ[6]) نسوه אהרן[7]) وبنيه وأمرهم بشرائع زائدة دون سائر الامّة وجزيل ثواب الآخرة ومن عصى

a) Gen. 15, 1. *b*) Ps. 37, 20. *c*) Jes 33, 11. *d*) Ex. 32, 26.

---

1) P. بعد عدمهم ان يكونوا. 2) D. ناحية. 3) D. واعطاءهم. 4) P. F. + لازمة. 5) Fehlt in P. F. 6) Fehlt in O. 7) O. מחל אהרן aus dem vorhergehenden מחל das in seiner Vorlage am Rande nachgetragen war, von ihm misslesen und an falscher Stelle angebracht wurde.

الله منهم سقط عن المرتبتين وعوقب فى الدارين كقول الحكيم וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר איננו ירא מלפני אלהים *a*) والضرب الثالث نعمة الله على عشيرة من جملة عشائر الامم مثل الכהנה والלויה وזרע המלוכה اعنى בית דוד عم والزامهم حسب ذلك طاعات واما شرائع الכהנה والלויה فمعلومة وبيّنة فى كتاب الله واما شرائع בית דוד فقول الكتاب בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק *b*) فمن استكملها ابتغاءَ رضاء الله خصّه اللهُ بنعمة فى الدنيا وجزيل الثواب فى الآخرة فيكون نبيًّا مصطفًى او وليًّا مرشدًا كقول الكتاب عن פינחס: ויעמוד פינחס ויפלל ותעצר המגפה ותחשב לו לצדקה לדור ודור עד עולם *c*) وقال והכהנים הלוים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי המה יקרבו אלי לשרתני *d*) ومن عصى الله بها سقط من جملة المراتب العليا فى الدنيا وحصل على عذاب أليم فى الآخرة كما علمت من قصّة קרח وتَابِعِيه[1]) والضرب الرابع نعمة الله على شخص من اشخاص الناس مخصوص بها دون سائر عشيرته وقبيلته وسائر الناطقين مثل نبىّ مصطفى او ولىّ مُستخلَف لتدبير الامّة او حكيم مُلهَم العلم والفهم والراى وما اشبه ذلك فعلى كل نعمة منها يلزمه طاعة زائدة لله جلّ وعز فمن وفاها دامت له جملة النعم العامّة والخاصة فى الدنيا وزاده الله قوّةً عليها وبصيرة فيها كقوله נשבע ה' לדוד אמת לא ישוב ממנה מפרי בטנך אשית לכסא לך אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך *e*) وجزيل الثواب فى الآخرة كقول الولى عم לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ החיים *f*) ومن عصى الله بالنعمة التى خصّه بها سقط

a) Eccles. 8, 13. *b*) Jer. 21, 12. *c*) Ps. 106, 31. *d*) Ez. 44, 15. *e*) Ps. 132, 11 f. *f*) 27, 13.

1) P. وآله F. وتبّاعه.

عن جملة الفضائل وكان الحساب عليه اشدّ تنقصٍ فى الدنيا كقوله הוא אשר דבר ה׳ לאמר בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד וידם אהרן *a*) وقال רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונותיכם *b*) وكان العقاب عليه فى الآخرة[1]) ابلغ[2]) كقوله כי ערוך מאתמול תפתה גם הוא למלך הוכן *c*) فعلى هذه الضروب الاربعة يلزم الناس طاعة الله كل ما زاد الله على الانسان نعمة لزمه عليها طاعة ومن الدليل على ذلك ان ال מעשרות تلزم الغلّات كقوله עשר תעשר את כל תבואת זרעך *d*) فمن انعم الله عليه بمائة مُدْى[3]) من طعام لزمه منها عشرة امداء لله ومن انعم الله عليه بعشرة امداء لزمه لله منها مُدْى واحد فان اخرج الاول لله تسعة امداء ونصف واخرج الآخر لله مديًا واحدًا كاملًا كان الاول مستوجب العقاب والثانى مستوجب الثواب وكذلك القول فى من لم يُرْزَق ولدًا سقط عنه لوازم ال מילה فيه وتعليمه كتاب الله وكذلك مَن كان به عرج سقط عنه لوازم الحجّ ومن كان مريضًا سقطت عنه من اوامر[4]) الشريعة ما لا طاقة له بها وعلى هذا القياس يلزم من خصّه الله بنعمة[5]) زائدة ان تلزمه طاعة وعبادة شكرًا عليها ولذلك كان افاضل الاوائل يخافون اذا وردت عليهم نعمة من نعم الله فى الدنيا ويفزعون منها لوجهين احدهما خوف التقصير فى توفية الطاعة عنها والشكر عليها فتكون وبالًا عليهم فى الآخرة كقول الولى קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך *e*) والوجه الثانى حذرًا ان تكون مكافأة الله تعـ لهم على طاعتهم له فينقص بذلك ثواب اعمالهم فى المعاد كما

a) Lev. 10, 3. *b*) Am. 3, 2. *c*) Jes. 30, 33. *d*) Deut. 14, 22. *e*) Gen. 32, 11.

---

1) F. العاقبة. 2) P. اشدّ. 3) D. كيل und اكيال für امداء. 4) P. F. لوازم. 5) P. F. ان يزيده طاعة.

فسّر الاوائل a) ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו b) وفى هذا كفاية لك قالت النفس قد فهمتُ ما ذكرتَ وما أَجِدُنى قادرةً على توفية حقوق الله على النعمة الشاملة للناطقين فضلًا على ما خصّنى به منها وان كان منّى حِرْص ونشاط على اداء فريضة عنها انما يسبق الى وهمى عند تنفيذها رجاء نعمة مستأنفة منه وكذلك فى شكرى لله اذا شكرته انما اشكره بلفظى على عظيم ما انعم علىّ وهمّتى وغرضى فى الشكر استدعاء الدوام للنعمة والزيادة منها لا اليأس عن زيادة النعمة ودوامها فاذا كنتُ على مثل هذا فى طاعتى وشكرى لله تعـ من قلّة الاخلاص لحق نعمته كيف السبيل لى الى توفية سائر طاعته على خصوصيات نعمه علىّ فارشِدْنى الى اقلّ ما يلزمنى من الطاعة لله عليها التى استوجب بها دوامها قال العقل اما ما شكوته من قلّة اخلاصك فى طاعتك وشكرك لربك وان لفظك لفظ شاكر وقصدك فيه قصد راغب وان فى ضميرك الازدياد من النعمة والرغبة فى دوامها فلثلاث خلال احدها شدّة محبتك لنفسك وحرصك على استجلاب النعم اليها فلا تنقلين قدمًا الى طاعة الله والى طاعة غيره الا وغرضك التنعّم باللذات وقد قدّمتُ لك فى اول علاجى لك ان تسعى بجهدك فى نفى هذا الخُلق المذموم عنك فكذلك ارجو الاصلاح لك والخلّة الثانية جهلك عن فضل الخالق تعـ عليك فيقع [1] فى وهمك انك لا تصلى الى نعمته [2] الا برغبتك اليه فيها وقد تفضّل [3] عليك بما [4] فى علمك [5] وبما فى غير علمك وانت لا تعقلين برغبة مَن [6] فعل ذلك بك اوّلًا ليت

a) Kiddūšīn 40 b. *b*) Deut. 7, 10.

---

1) P. ويطلع. 2) P. النعم. 3) P. انعم الله لك. 4) D. במא תעלם ובמא לם תעלם. 5) D. علمه. 6) D. פרגבתך פי מן. T. las פי רגבתך מן. Gemeint ist aber: und du weisst nicht auf wessen Wunsch oder Gebet dir Gott jenes, d. h. nicht nur das was dir unbekannt geblieben ist, sondern überhaupt Alles, hat von vornherein zukommen lassen.

شعرى فلو[1]) نفيت عنك هذا الوهم لخلصت[2]) طاعتك وشكرك له فى ضميرك وكان ما ترجينه اوكد واوجب منه لك عند ذلك[2]) والخلة الثالثة جهلك بنفسك وبحال تدبيرك فانت تَرَيْنها اهلًا لارفع النعم فلا تزالين راغبة فيها كل ما حصل لك منها شىء طمحت همتك الى ما فوق ذلك ولا ترين الخالق تعالى اهلًا لاوكد الطاعات منك فان كانت منك طاعة[3]) تحسبينها تفضّلا منك عليه مع علمك بفقرك اليه وغنائه عنك فلو كشفت هذا الجهل عنك ونظرت بعين جليّة وعلمت ان الخالق تع الذى خلقك أَنظرُ لك منك واعرفُ منك بما يصلح لك من النعم وبما لا يصلح لَرضيت وقنعت بما وردك منها وعظم شكرك له عليها مخلصة ولم تعلّقى رجاءك بما يشغلك عن تمييز ما حصل لك منها وتوفية حق الله عنها وبما كنت له اهلًا لا بد لك من الوصول اليه اذا استوجبته بطاعتك لا اذا رجوته بتعلّق همتك

الفصل السابع

واما ما سألت عن اقلّ ما يلزم لله تع من الطاعة التى يستوجب بها دوام نعمته على الانسان فعشرة معانٍ منها ان لا يجعلها سببًا لعصيانه ومنها ان يذكر[4]) نعمة الله عليه بلسانه ويكثر له الحمد والشكر بقلبه وظاهر لفظه ومنها ان لا يكفر بها[5]) ويستقلّها ومنها أَلَّا ينسبها الى غيره ان كانت على يدى واسطة فيشكر الواسطة ويغفل عن شكر الله عليها ومنها ان لا يتفاخر بها ويقع بوهمه انه[6]) اخذها بقوّته ولطفه او

---

1) P. F. .من صنع لك فى الاول فلو 2–2) P. F. لكانت طاعتك باخلاص تام وشكرته فى باطنك وما ترجى منه تكونى اهلا له ويستوجب لك اكثر. Dieser ganze Passus ist von den Abschreibern falsch verstanden und arg verstümmelt worden. 3) F. فضيلة أَلَّا.

4) P. يردّد Anders p. ١٤٣ N. 5. 5) F. يفتكر D. يفكر T. umschreibt es.

6 bis بوهمه) Fehlt in O.

باستحقاقه لها ومنها أَلّا يقع بوهمه انه يستديمها بحزمه وانها تتلف عنه عند غفلته وتضييعه لها ومنها أَلّا يحتقر بمن حُرِّم تلك النعم فيرى نفسه افضل منه عند الله ولعلها محنة من الله له ليظهر ما يستتر فيه من سوء الضمير فيغترّ[1]) بذلك فيكون كل محروم افضل عند الله منه ومنها ان يصفى ضميره واخلاصه وتواضعه لله وإن لم يزد فى عمله على ما كان اولًا ولا زاد فى شكره وحمده فليكن فى حال الدوام على ما كان عليه ويسعى فى اخلاص ضميره عند عمله لله ولا تكون النعمة سببًا للتقصير فى عمله الاول ولشغل باله عن الزيادة فى الاخلاص لله ومنها ان تكون عينه دائمًا الى من هو دونه فى كثرة النعم لا الى من هو فوقه فيها وكذلك ينبغى له ان تكون عينه دائمًا الى من هو اكثر طاعة لله تعَ منه ليروم الارتقاء الى درجته ولا يلتفت الى من هو اقلّ طاعة لله منه فيعجب بعمله ويغفل عنه ومنها الّا يغترّ بطول ستر الله عليه وامهاله له فيأمن سُخطه فيعصيه فان كل من اتصل بنا خبره من الماضين وشاهدناه من الحاضرين ممن انعم الله عليهم بضروب من النعم ومالوا عن طاعة الله الى عصيانه لم تدخل عليهم داخلة الا مما وصفت لك وهو مشهور فى كتب الانبياء من كل عصر وهى جملة مفسدات هٰذا الباب الثالث الذى غرضنا فيه شرح وجوه التزام الطاعة لله تعَ فمَن لم يقدر على الازدياد فى الطاعه لله عند زيادة نعمته وامكنه التزام ما ذكرت لك لوجه الله تعَ كان مستوجبًا دوام النعمة الخاصّة به له فان سُلِبَها كان لاحد السببين اما تمحيصًا لذنب تقدم له واما لتعويضه فى دار البقاء بما هو ارفع واسنى واسبغ كثيرًا

الفصل الثامن

قالت النفس عالجتَ فاشفيتَ ووعظتَ فابلغتَ واطلعتَ بنورك فكشفتَ

1) O. فيفتضح.

ظلمة الجهل عنى الا ان بقى علىّ من مفسدات الطاعة لله وجه واحد ان شفيتنى من سقمه وكشفت عنى غمّه خلصتُ من ادوأ داء وكنت من جميع اسقامى على شفاء قال العقل وما الوجه الذى محلّه منك ما ذكرته قالت النفس ما وجدت فى كتاب الله جلّ وعز من امر الجبر والقدر والحكم والارادة انها لله فى كل ما خلق من جماد ونبات وحيوان وناطق كقول الكتاب כל אשר חפץ ה̄ עשה בשמים ובארץ בימים וכל תהמות a) وقال ה̄ ממית ומחיה מוריד שאול ויעל ה̄ מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם b) وقال מי זה אמר ותהי ה̄ לא צוה מפי עליון לא תצא הרעות והטוב c) وقال יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע d) وقال אם ה̄ לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו אם ה̄ לא ישמר עיר שוא שקד שומר שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים e) وكثير مما يشبه هذا مما يدلّ جميعًا على ان الانسان وسائر الحيوان آلات هيّأها الخالق تع لتزيين هذا العالم فان حرّكها تحرّكت عن إذنه وقوّته وقدرته وان سكّنها سكنت افعالها كقوله והוא ישקיט ומי ירשיע f) وقال תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון g) وجملة اخبار الاوائل فى كل كتاب دالّة على هذا المعنى بلا اختلاف فيه ثم اجد خلاف ذلك فى كتاب الله تع مما يدلّ على ان الافعال التى تظهر عن الانسان مُفوَّضة اليه وهو مُخيَّر فيها وانها تكون منه عن ارادته واختياره ولذلك وجب عليه الثواب والعقاب عن طاعته ومعصيته وذلك قول الكتاب ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע h) وقال ובחרת בחיים i) وقال מידכם היתה זאת k) وقال כי פעל אדם ישלם לו l) وقال אולת אדם תסלף דרכו ועל ה̄ יזעף לבו m) وجملة ما فى كتابنا من شريعة وادب ووصيّة دالّة على صحّة هذا الامر

a) Ps. 135, 6. *b*) I.S. 2, 6. *c*) Thr. 3, 38. *d*) Jes. 45, 7. *e*) Ps. 127, 1 f. *f*) Hiob 34, 28. *g*) Ps. 104, 29. *h*) Deut. 30, 15. *i*) 30, 19. *k*) Mal. 1, 9. *l*) Hiob 34, 11. *m*) Pr. 19, 3.

وكذلك ما فيه من ثواب على طاعة وعقاب على معصية يدلّ [1] جميعها على ان افعال الانسان مُفوّضة اليه وان الله برىء من خيره وشرّه وحسناته وسيّئاته والامر عويص عندى ووجه التوفيق بين الامرين عسير جدًّا فهل من دواء لمثل هذا الداء يشفينى الله منه على يديك قال العقل ليس فيما ذكرتِ من صعوبة التوفيق بين هذين الامرين الموجودين فى كتاب الله وكتب الانبياء باعظم مما يوجد منها بالفعل بطريق الاعتبار وذلك ما نرى عليه افعال الانسان انها تكون على حسب قصده واختياره فى بعض الاوقات وتكون على خلاف قصده واختياره فى بعضها فيدلّ [2] ذلك كونها على زمام الخالق له وثقافه عليه يطلق اليه منها ما شاء ويمسك عمّا لا يشاء ويظهر لك ذلك منه حتى فى حركة لسانه وسمعه وبصره ثم ارى الثواب والعقاب تجرى عليه حسب افعاله وحركاته لطاعة الله وعصيانه وقد طال اختلاف العلماء فى وجه التوفيق بين الجبر والعدل فمنهم من قال ان جميع الافعال الانسانية تجرى على اختيار الانسان لها وعن قدرته وطاقته قد فوّض الله اليه امرها وحكّمه عليها وان الله تبارك وتعالى برىء منها ولذلك وجب عليه فيها الثواب والعقاب ومنهم من ردّ الافعال الانسانية وغيرها الى الخالق تعَ فزعم ان كل حركة تحدث فى هٰذا العالم من ناطق وصامت فعن اذن الخالق تعَ وبِقَدَرِه وحكمه وزمامه لا يشرد عنه ولا يهمل منه قدر شعرة لا ما دونها ولا ما فوقها فلما اعترضوا فى مجرى الثواب والعقاب قالوا ان معنى الثواب والعقاب مجهول عندنا صورته ومجارى احكامه والله تعَ عادل لا يجور وصادق الوعد والوعيد ولا يخالف وعقولنا ضعفت عن ادراك كُنْه حكمته وعدلُه اشهر وفضله اظهر من ان نتّهمه فى حُكمه لا إلٰهَ سواه ومنهم من رأى اعتقاد المذهبين اعنى العدل والجبر وزعم [3] ان الخائض [4] فيهما

---

1) O. يدل على ان جميع ذلك مفوّض الى الانسان. . 2) O. D. فذلك منها يكون على. 3) Die Hss. وزعموا. 4) P. אלגאיץ.

غير متخلّص من الخطأ والزلل كيفما اراد[1]) فالصواب تلوا ان نعمل عمل من اعتقد ان الاعمال مُفوّضة الى الانسان وعليها يُثاب ويُعاقب فنجتهد فى كل ما ينفعنا عند الله تعـ فى الدارين ونتوكّل عليه توكُّل من صحّ له ان مِلاك الافعال والحركات والنفع والضرّ بقَدَر الله وعن اذنه وزمامه وان لله تعـ الحُجّة البالغة على الانسان ولا حجّة له على الله جل وعز وهذا الراى اقرب الى الخلاص من جميع ما تقدم ذكره فان من الحق والانصاف الاقرار بجهل مثل هذا من حكمة الله تعـ لضعف عقولنا وقلّة تمييزنا وفى جهلنا له وجه[2]) من وجوه المنفعة ولذلك خفى عنا ولو كان فى وقوفنا على هذا السرّ صلاح لنا لَكَشَفَهُ الخالق تعـ الينا واقرب المثالات فى ذلك ما نرى حال الضعيف البصر انه لا ينتفع بضياء الشمس حتى يحجب بينها وبين بصره بحجاب لطيف فكل ما كانت الآفة فى بصره اقوى كان صلاحه بما كان اخشن[3]) حجاب وكل ما خفّت الآفة عن بصره كان الحجاب الالطف اصلح له وايضا انّا نرى فى كثير من الصناعات الجسمانية افعالا لو لم تقع عليها حاسة البصر ووصل الينا خبرها لسارعنا الى تكذيب المُخبِر بها عنها مثل الاصطرلاب فانّا لو لم ندركه بابصارنا ويخبرنا مُخْبِر بشكله وصورته وما يدرك به من حركات الافلاك ومواضع الكواكب وتعديل ساعات كل وقت من اوقات السنة ومعرفة أبعاد الاشياء المختلفة وكثير مثل ذلك من المجهولات لم يصحّ فى افكارنا ولا ثبت فى اوهامنا صورته وكذلك ما هو اقرب الينا من الآلات المستعملة عند عوام الناس مثل القرسطون فان لولا وقوع حاسة ابصارنا عليه ما ثبت فى انفسنا انه يوزن وزن الحق بميزان يكون احد قسميه اطول من الآخر ثم من العجب ان يكون يوزن فيه بثقل واحد اثقال كثيرة

---

1) Nur D. so, die übrigen Hss. אריד wohl أُرِيدُ. 2) P. F. وجه الصلاح ولذلك D وجه من وجوه الصلاح. 3) P. F. اغلظ D. اكثف.

مختلفة فى الزيادة والنقصان ومما هو اكثر استعمالاً عند الناس ايضا حركة الحجر الاعلى من الرحاة[1]) باستدارة واستواء بوسائط ضعيفة يحرّكها الماء واذا طرحنا حجرا صغيرا فى تيّار ماء جارٍ لم يلبث ساعة حتى يصل[2]) الى قعره وفى المطحنة بالاعلى من مثل الحجر الملقى اضعاف كثيرة وقوة الوسائط التى تتحرك المطحنة عنها اقلّ من قوة التيّار كثيرا فلو اخبرنا بذلك مخبر من غير ان نشاهد ذلك عيانا لسارعنا الى تكذيبه وردّ قوله وذلك لجهلنا باسرار الخليقة وضعف تمييزنا عن اصول الموجودات وفروعها وطبائعها وخواصّها فمن كان على مثل ما وصفنا من الجهل بما بين يديه ليس من العجب ان يجهل مجارى القدر والعدل من احكام البارى تعـ التى هى اخفى واعلى مما ذكرنا بما لا نهاية له وفى مثله يقول الولى عم ה׳ לא גבה לבי ולא רמו עיני واتبع ذلك بما يشاكله من الاستسلام لله بقوله אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו כגמול עלי נפשי a)

الفاصل التاسع

قالت النفس لقد آنستنى بما ايستنى عن ادراك سرّ هذا الامر لِلُطفه ودقّة معناه[3]) لكن اكشفْ لى عن سرّ امرى والقصد فى مقامى فى هذه الدار وقرّبْ لى صورة الجبر والعدل بغاية ما يمكن من الايجاز ولا تكون حالى حال من جهل وجه رشده فى ما بلغنى من الملوك وذلك ان فى بعض جزائر الهند مدينة اصطلح اهلها على تقديم رجل غريب عليهم فى كل عام فاذا تمّ له العام اخرجوه عنهم بالحال التى كان عليها قبل ولايته فكان فى من تولّى عليهم[4]) رجل جاهل بسرّهم فيه فجمع الاموال وبنى القصور وشيّدها ولم يخرج من مدينتهم شيئًا ثم انه سعى فى

a) Ps. 131, 1 f.

---

1) Vulgär für رحًى. 2) A. يحصل. 3) P. اوصافه. 4) A. D. P. امرهم رجل جهل سرهم فجمع.

استجلاب كل ما كان له خارج المدينة من مال وعيال اليها فلما تمّ له عزم اخرجوه اهل المدينة صِفرًا من جميع ذلك وحِيلَ[1]) بينه وبين جميع ما بنى واكتسب قديما وحديثا ولم[2]) يجد عند خروجه شيئًا ممـا كان له فى المدينة وخارجها فبقى نادما[2]) حزينـا على جدّه واجتهاده فيما بنى[3]) وجمع وصار الى غيره ثم وقع استحسان اهل تلك المدينة على رجل غريب ذى لبّ وفهم فلما ولى امرهم اختصّ رجلا منهم فاحسن اليه ولطف به ثم سأله عن سرّ القوم وسنّتهم مع من تولى امرهم قبله فكشف له امرهم[4]) وسرّهم ومذهبهم[5]) به فلما علم بذلك منهم لم يشتغل بشىء مما اشتغل به الاول[6]) الذى ذكرنا بل سعى واجتهد[7]) فى اخراج كل معنى نفيس فى تلك المدينة الى مدينة اخرى وجعل ذخائره ومهمات علائقه فى سواها ولم يأنس الى برّهم وتبجيلهم له وكان بين الحزن والفرح طول مكثه[8]) فى المدينة اما حزنه فلسرعة خروجه منها واستقلاله لما اخرج من الفوائد عنها فلو طال مقامه فيها لامكنه الزيادة فى ذلك واما فرحه بسرعة خروجه من المدينة ليستقرّ فى المكان الذى جعل فيه ذخائره ويستعملها فى وجوه منافعه وضروب لذّاته برخاء بال وسكون نفس ودوام حال فلما انقضى عمره لم يُحزنه خروجه عنهم بل سارع الى ذلك[9]) بسماحة نفس وطلاقة وجه شاكرًا لسعيه حامدًا لفعله فصار الى اسبغ نعمة واتمّ حرمة[10]) واكمل كرامة فى سرور متّصل فاغتبط فى الحالين ونال الامل فى الدارين وانا اخاف ان تكون حالى حال الجاهل الذى شقى فى الدارين وخسر المحلّين فاذ قد منّ الله علىّ بك فارشدنى

---

1) F. حُيِّل. 2—2) Fehlt in O. D.; فى المدينة ergänzt nach T. Für نادما hat P. נאדמא. 3) D. + واكتسب. 4) Fehlt in A. 5) Fehlt in D. 6) D. الاوائل. 7) P. بل اشتغل بالسعى والاجتهاد. 8) D. F. מדתה aus מכתה. 9) P. + بنشاط. 10) Fehlt in T.

وبصّرني بحالي وما وقفت عليه من سرّ امري ووجوه مصلحتي قال العقل قد وصفتِ فيما تمثلتِ به صورة مقامك في الدنيا وان حالك فيها حال من وصفتِ من الملوك فقد صحّ عندك غربتك وسرعة انقلابك فافعلي ما فعل ذو اللب والفهم لتكن حالك كحاله وان اعرضت عن ذلك فلا فائدة لك في كلامي ولا منفعة في خطابي قالت النفس لولا حرصي على ذلك لم ابحث[1]) عما خفي عني من امري. قال العقل اما سرّ امرك فان الخالق تعـ خلقك لا من شي في جملة ما خلق من الجواهر الروحانية فاراد تشريفك ورفع منزلتك الى منازل خاصّته[2]) وصفوته من المقرّبين الى نوره تفضّلًا عليك واحسانا اليك فلم تستأهلي ذلك الا بعد ثلاثة اشياء احدها كشف حجاب الجهل عنك وانارتك بمعرفته والثاني اختبارك ومحنتك باختيارك لطاعته او لمعصيته والثالث رياضتك[3]) في هذه الدار وصبرك على كلفة عبوديته فيها ليُرَقّيك الى درجة العالين والصابرين الذين قال الولي فيهم ברכו ה׳ מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו a) فلم يتهيّأ ذلك فيك وانت في حالك الاول فكان من حكمة الخالق تعـ انه خلق لك هذا العالم بجميع ما يحويه من جماد ونبات وحيوان باحكم نظام واتقن تدبير مهيّأة لمصالحك ثم استخلص لك من صفوة عناصره هيكلا محكمًا شبيها للعالم في اصوله وفروعه وشكله ثم فتح لك فيه خمسة ابواب الى العالم ورتب فيها خمسه بوّابين من ثِقاته اما الابواب فآلات الحواسّ وهم العينان والاذان والانف واللسان واليدان واما البوّابون فالحواس الخمس المستعملة لها وهي حسّ البصر والسمع والشمّ والذوق واللمس التي تصل بها الى جميع مصالحك في هذا العالم ثم هيّأ لك في داخل ذلك الهيكل منازل لاربعة قُوّاد تدبّره وهي الدماغ والقلب

a) Ps. 103, 20.

---

1) O. اباحثك. 2) O. D. خالصته. 3) O. رضوانك.

والكبد والانثيتان ثم رتب داخله ايضًا اربعة مخازن[1]) لاربعة وكلاء اعنى القوة الجاذبة والقوة الماسكة والقوة الهاضمة والقوة الدافعة ومخازنها[2]) ومساكنها[3]) هى المرتين اعنى المرة السوداء والمرة الصفراء والبلغم والدم لمصالح الهيكل ثم فرّق الحَشَم فى داخله وخارجه لحفظه وصيانته اما الذين داخله فمثل الاحشاء والعروق والعصل والعصب والشريانات واما الذين من خارج فاليدان والرجلان واللسان والفرج والاظفار والاسنان وما اشبه ذلك ثم عبّأ لك فيه روابط[4]) ووسائط بين الروحانية والجسمانية وهى الدم والحرارة الغريزية والروح الحيوانية[5]) ثم قيّدك بهذا الهيكل تقييدا محكما وزماما منظوما[6]) بقدرته تعَ وحكمته ليتمّ لك فيه الثلاثة اشياء التى ذكرت لك ثم رتّب لك فى خاصّتك وزيرين ورقّب عليك كاتبين واعطاك من الخَول والمتصرفين بين يديك حسب حاجتك فى هذه الدار اما الوزيران فاحدهما العقل الذى يهديك الى ما فيه رضاء الله عنك واما الوزير الثانى فهواك وهو الذى يغويك ويحملك على ما يسخط الله خالقك به واما الكاتبان فاحدهما كاتب حسناتك التى تكون منك فى سرّ وجهر وباطن وظاهر على يدىْ المتصرفين فيها من جميع من تقدم ذكره من البوابين والقوّاد والوكلاء والحشم والوزراء والخَوَل والمتصرفين والكاتب الثانى فهو كاتب السيّئات على حسب المذكور فى الحسنات واما الخول والمتصرفون فهى الاخلاق النفسانية مثل الفرح والهمّ والسرور والحزن والذكر والنسيان والعلم والجهل والشجاعة والجبن[7]) والجور والعدل والحياء[8]) والقِحَة والرجاء والخوف[9]) والحب والبغض واللذة والالم والعجب والتواضع والرئاسة والمذلّة وكثير مثل ذلك مما تستعمليه فى باطن امرك ثم ان الخالق تعَ عاد البوّابين والقوّاد والوكلاء والحشم والوزراء والخول والمتصرفين

1) A. خزائن. 2) A. F. P. ومسكنها. 3) O. التى هى مساكنها. 4) F. ربائط. 5) O. الروحانية. 6) A. P. مضموما. 7) F. P. ואלבור wohl aus والجور. T. + والكرم والبخل. 8) Fehlt in O. 9) O. والايلس.

الانقياد لك والوقوف عند امرك الى مـدّة محدودة الّا فى أمـور مخصوصة قد شرحها لهم عند لزومهم لك وهو معنى الجبر ومكان القدر ثم اطلق لك تصريف جميعهم فى مصالح جسمك وفى جميع ما فوّض اليك استعماله فى هـذا العالم على وجـوه معلومة وفى امـور مخصوصة وهى جملة الشرائع العقلية والسمعية والمباحة فقال لك كل ما صيّرتُه اليكِ وفوّضتُ تصريفَه لـك فى هـذا العـالم لا تـغـتـرّين بـه لانـه لا يـزيدك فى دارك شيئا ولا ينقصها ولا يصل اليك مـنـه لـذّة ولا ألم وانما هى اشياء طارئـة[1] على جسمك من داخله او خارجه لا يخصّك منه شىء وانما محلّها منك محلّ[2] المشيمة من المولود ومحلّ[3] قشرة البيضة من الفرخ فان ميّزت عنى وفهمت قصدى فيك ونعمتى عليك وتخيّرت طاعتى وانتهيت عن معصيتى فى تـدبيـر جميع ما فوّضت الـيـك امـرَه وصّلْتُكِ بارفع درجات صفوتى وخاصّتى[4] وقرّبتُكِ من رحمتى والبسْتُكِ من نور كرامتى وان آثرت عصيانى عاقبتُكِ باشدّ عقـاب واطول عذاب فان جهلت وجـوه تصريف[5] امرهم فى احد الاشياء التى الزمتك بقيامها فى طاعتى لشغلك بجسدك ونوائبه التى امتحنتك بها قد خصّصتك بوزيـر حكيم ناصح اذا استشرتـه رَشَدَكِ واذا غفلت نَبَّهَـك وهو العقل فاستشيريه[6] فى جميع امـورك فيأمرك بتصريف جميع من لديك فى وجـوه طاعتى وتـعـود اخلاقك المذمومة محمودة كما يـفـعـل الطبيب الماهـر الذى يـصـرف العقاقير التى من شأنها المضرّة فى منافع الابدان بالسموم وغيرها فاذا كُنتِ[7] على هـذا المذهب فى الايثار لعقلك والاخذ برأيه كَتَبَ كاتب الحسنات جميع حركاتك المباحة فى جملة

1) P. طيارية und am Rande מעופפים. A. טאהרה. F. צאריה hielt demnach das ט für ظ und setzte צ dafür. Vgl. Proleg. p. 28. 2) O. מתלהא מנהא מתל. 3) O. מתל. 4) O. وخالصتى. 5) O. تصريف احد. P. F. تصريف امرهم فى طاعتى. A. אחדהם für אמרהם. 6) P. فاسترشديه. 7) O. כֻּצת.

حسناتك وكانت زيادة[1]) فيها وكان كل من يتصرف لك عونًا فى طاعتى وان خالفت رأيه ومِلْتِ الى راى الوزير الثانى المضادّ له فى كل احواله وصرفت جميع همّ فى ما يشير به عليك عادت اخلاقك المحمودة مذمومة كالطبيب الجاهل الذى يقتل بالادوية النافعة لجهله بوجوه تناولها وكتب كتب السيّئات جميع حركاتك المباحة فى جملة سيّئاتك وكانت زيادة[1]) عليها وستجدين اعوانك ومتصرفيك وخَوَلك وجميع ما تلاقين به على ما يوافقك ويوافق اختيارك فتزيدين[2]) بذلك غبطة وسرورًا وجميع ذلك عدل من خالقك لايثارك عصيانه على طاعته او طاعته على عصيانه فى ضميرك وقصدك فى باطن امرك لان الظاهر والباطن منك عنده سواء فهو يقاصصك[3]) على ما يطّلع عليك من ذلك وان خفى عن الناس ألَّا ترين أن الحاكم يقضى على حسب ما ثبت عنده أمّا بشهود واما بحواسّه ولو ثبت عنده ما فى الضمائر لَقضى عليها فالخالق تعَ الذى علمه بجميع ذلك سواء فمن الواجب ان يقضى على حسب علمه ذلك[4]) كقول الكتاب הנסתרות לה אלהינו a) فاذا اراد الله تنبيهك وتوبيخك امر احد المتصرفين لك بصرف عنايته عنك فيعتلّ ذلك العضو من بدنك او عضوان او جميعُه فيمرض ويسقم الى مدّة معلومة فان استيقظت وتُبْتِ اليه[5]) أَمرهُ بصرف عنايته اليك فيبرأ جسمك ويعود الى حاله الاول كما قال الكتاب אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות ויזעקו אל ה׳ בצר להם ממצקותיהם יושיעם ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם b) فاذا انقضت مدة محنتك فى هذا العالم

a) Dt. 29, 28. b) Ps. 107, 17 f.

1—1) P. F. T. زائدة. 2) O. فيستزيدون. 3) O. יקארצך. A. P. יקאצדך. 4) P. أن يقضى عليهم بذلك. D. على حسب ذلك. 5) O. D. ونبهت اليه. F. اليك.

امر الخالق تعَ جميع ما ذكرنا من الوكلاء[1]) والمتصرفين والبوابين والحشم والخَوَل بالانصراف عنك فتنحلّ الرباطات والوسائط التى بينك وبين جسدك فتعودين الى حالك الاول ويبقى جسدك لا حركة له ولا حسّ فيعود ايضا الى حاله الاول كقول الحكيم וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה a) فتُعرض عليك صحائف اعمالك وافكارك واختيارك وما آثرتيه وشغلت به نفسك فى دنياك فيقع الجزاء على حسب ذلك من الخالق تعَ لك وقد أكّد عليك فى ذلك وانذر ثمّ انذر[2]) على يد رُسُله وانبيائه وكتابه الصادق كقول الولى عمّ הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדו על שפתיך להיות בה׳ מבטחך הודעתיך היום אף אתה הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת להודיעך קשט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחיך b)

الفصل العاشر

قالت النفس قد فهمت مقالك ووعيت جميع ما ذكرت وانا الآن ضارعة الى كريم محامدك[3]) ان تبيّن لى مواضع استعمال المحمود والمذموم من اخلاقى التى اذا صرفتها فيها حُمِدتُ على ذلك وشُكِرتُ على استعمالى لها فيها قال العقل اخلاقك كثيرة لكن اذكر منها ما حضرنى[4]) بايجاز وذلك ان فى اخلاقك خلقان الفرح والحزن وهما متضادّان فوجه استعمال الفرح اذا آنست الى لذّة باقية دائمة لا يشوبها نغص ولا تلحقها آفة فاطلقى هذا الخلق واما موضع استعمال الحزن فاذا وافاكِ امر مقلق دائم البقاء لا حيلة لك فى دفعه ولا وجه لفراقه فاطلقى خُلق الحزن عند ذلك واستعمليه وفى جملة اخلاقك خلقان وهما الخوف والرجاء فموضع

a) **Eccles. 12, 7.** *b*) **Pr. 22, 17 f.**

---

1) A. الخدم. 2) D. ذلك وانذر على. F. واعذر. O. انذر واعذر. P. ثمّ اعذر. 3) P. מעאמדך. 4) P + الآن.

لخوف أن تكون حالك تؤدّى الى حال تُقلقك ولا توافقك عقبتُها ولا قوّة لك ولا طاقة بك على دفعها عنك وامّا موضع الرجاء فى السعى فى مقدمات توجب الاحسان اليك والانعام عليك من غير مانع يمنع من ذلك ولا سبب يحول دونه نحو امتثال ما امر الله تعَ بعمله لحسن عقبته وفى جملة اخلاقك خلقان الشجاعة والجبن فموضع استعمال الشجاعة فى الاقدام على قتل اعداء الله والصبر على امتثال كل مشقّة وكل محنة فى رضاء الله تعَ وفى رضاء اوليائه كقوله כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה a) وقال יהלמני צדיק חסד ויוכיחני b) وامّا موضع الجبن فعند الاقدام على قتل أولياء الله وذوى طاعته والتأخّر عن مقاومة الواعظين لك بما فيه صلاحك كقوله יען רך לבבך ותכנע מפני הֹ c) وفى جملة اخلاقك خلقان وهى الحياء والقِحَة فموضع الحياء عند عصيان المنعِم عليك بنعمته فى حضرته وبين يديه وعند توبيخه لك بوعده ووعيده وعند لقاء رُسُله كقوله בן אדם הגד את בני ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם d) وقال אלהי בשתי ונכלמתי להרים אלהי פני אליך e) وامّا موضع خُلق القحة فعند لقاء الفاسق واهل المعاصى واصحاب الكلام من المخالفين للحق وعند الامر بالمعروف والنهى عن المنكَر وعند تقريع العصاة وتوبيخ العامّة والخاصة كما قال שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא אבוש f) وقال כשמיר חזק מצר נתתי מצחך g) وقال ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש h) وكذلك خُلقا الرضاء والغضب فموضع الغضب عند قلّة الانصاف والخروج عن حكم العدل وايثار الباطل واهله على ذوى الحق وموضع الرضاء عند وضع الاشياء مواضعها وانزالها فى مراتبها والجرى على سنن الحق فيها وكذلك خلقا الرحمة والقساوة فموضع الرحمة عند اهل الفاقة والضعف واهل السقم واهل الزهد فى الدنيا والضعيف التمييز عن وجوه مصالحه

a) Ps. 44, 23. *b*) 141, 5. *c*) II R. 22, 19. *d*) Ez. 43, 10. *e*) Esra, 9, 6. *f*) Jes. 50, 7. *g*) Ez. 3, 9. *h*) Ps. 119, 46.

والجاهل عن تدبير نفسه والاسير فى يد عدوه ومَن فَقَد نعمة سابغة والنادم على عصيانه لربه والباكى على ما سلف له من الذنوب خوفَ عقاب الله واما موضع القساوة فعند اخذ حقوق الله من العُصاة والانتقام من المفسدين فى الارض كقول الكتاب לא תחום עינך עליו a) وقال ולא תחמל ולא תכסה עליו b) وكذلك خلقا الشمخ والخشوع فموضع الشمخ والأَنفة اذا وافاك[1]) اهل الجهل بالله والمعرضون عنه فلا تتواضعى ولا تخضعى لهم بحيث يظهر منك التصديق لهم والتأثير لمذاهبهم الفاسدة بل اطلقى خلق الانفة والشمخ الدالّ على خلاف رايهم وقلّة الرضاء عنهم كما علمت من قصة מרדכי وהמן وموضع استعمال الخشوع عند لقائك ذا فضل وَبِرّ[2]) ونقىّ الله وعالم بكتابه وعامل بطاعته ومن له عليك نعمة واحسان يلزمك مكافأته عليها وأحرى من جلّت وعظمت نِعَمُه عن ان تكافينه عليها وكذلك عند اخذ القصاص لله منك كما قال או אז יכנע לבבם הערל ואז ירצו את עונם c) وكذلك خلقا المحبّة والبغضة فموضع المحبة فليكن لمن وافقك على طاعة الله وعلى ما يَسُرّك فى عاقبة امرك وموضع البغضة فلمن خالف رضاء الله وعاند اهل الحق وقادك الى ما يسخط عليك ربك كما قال עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם d) وكذلك خُلقا السخاء والبخل فموضع السخاء وضع كل شى فى مكانه واعطاء كل ذى فضيلة من العلم والمال بحسب ما يستاهلها كقول الولى عم אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידך לעשות e) وقال יפוצו מעינותיך חוצה f) واما موضع البخل فى اهل القساوة والغباوة والجهل بقدرهم وبقدر النعمة عليهم كقوله יסר לץ לוקח לו קלון ומוכיח לרשע מומו g) وقال اوائلنا عم כל העושה טוב

a—b) Deut. 13, 9. *c*) Lev. 26, 41. *d*) Pr. 28, 4. *e*) 3, 27. *f*) 5, 16. *g*) 9, 7.

---

1) ואפקך D. נאפאך. 2) O. כביר. B. וגד̈.

למי שאינו מכירו כאלו זורק אבן למרקולים *a*) وكذلك خلقا الكسل والنشاط فموضع استعمال الكسل ففى الشهوات البهيميه التى تذهب لذّاتها عن الانسان[1]) ويبقى عليه فى الدنيا عارها وفى الآخره عقابها[2]) واما موضع النشاط ففى اللذات الروحانية والاعمال التى يُبتغى بها رضوان الله تع كقول الولى عم חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך *b*) وفى ما ذكرت فى هذا الباب كفاية لمن استرشد وطلب الحق لذاته وابتغى العلم لعينه وفّقنا الله واياك الى ما فيه طاعته برحمته

a) Ḥullin 133*a*. *b*) Ps. 119, 60.

---

1) B. + بسرعة. 2) B. عاقبتها.

الباب الرابع فى التوكّل على الله وحده جل وعز

قال انه لما تقدم لنا القول على وجوب التزام طاعة الله رايت ان اتبع ذلك باوكد الامور على الطائع لله تعـ وهو التوكل عليه فى جميع اموره لما فى ذلك من جزيل المنافع فى الدين والدنيا اما منفعته به فى دينه فمنها سكون نفسه واعتماده على خالقه تعـ على ما يلزم العبد من التوكل على مولاه لانه ان لم يتوكل على الله توكل على غيره ومن توكّل على غير الله صرف الله عنايته عنه ووكله الى الذى اعتمد عليه وكان فى منزلة من قيل فيه כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות נשברים *a*) وقال וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב *b*) وقال الكتاب ברוך הגבר אשר יבטח בה׳ והיה ה׳ מבטחו *c*) وقال אשרי הגבר אשר שם ה׳ מבטחו ולא פנה אל רהבים ושטי כזב *d*) وقال ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו ומן ה׳ יסור לבו *e*) فان توكل على لطفه وحيلته وقوه جسمه وجهده وكّله[1] الله الى نفسه[1]) فيخيب سعيه وتضعف طاقته وتقصر حيلته عن ادراك بغيته كقول الكتاب לוכד חכמים בערמם *f*) وقال שבתי וראה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבונים עשר וגם לא ליודעים חן *g*) وقال כפירים רשו ורעבו ודורשי ה׳ לא יחסרו כל טוב *h*) وان توكل

a) Jer. 2, 13. *b*) Ps. 106, 20. *c*) Jer. 17, 7. *d*) Ps. 40, 5. *e*) Jer. 17, 5. *f*) Hiob. 5, 13. *g*) Eccles. 9, 11. *h*) Ps. 34, 11.

1—1) Fehlt in T.

على كثرة ماله سلب عنه وبقى دونه كقول الكتاب עשיר ישכב ולא יאסף עיניו פקח ואיננו (a وقال אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו (b وقال בחצי ימיו יעזבנו (c او حرم له الانتفاع به كقول الحكيم ולא ישליטנו האלהים לאכל ממנו (d وكان كالوديعة عنده حارسا له من الآفات حتى يصير الى من هو اهله ومستحقه كقول الولى ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלהים (e وقال יכין וצדיק ילבש וכסף נקי יחלוק (f وربما كان المال سبب هلاكه وتلف نفسه كقوله יש רעה חולה ראיתי תחת השמש עושר שמור לבעליו לרעתו (g ومنها ان المتوكل على الله يحمله التوكل عليه على ترك التعبّد لسواه وان يقطع من المخلوقين رجاءه فلا يتّصنع[1] لهم ولا يتملّق لهم ولا يتشبّع معهم[2] فى غير طاعة الله ولا يهابه امرهم ولا يروعه خلافهم لكنه يتعرّى عن ثوب مِنَنهم وكلفة شكرهم وحق مكافأتهم فان وَعَظهم لا يُحافظهم وان وبّخهم لا يحتشم ولا يُزيّن لهم الباطل عندهم كقول النبى וה' אלהים יעזר לי על כן לא נכלמתי על כן שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא אבוש (h وقال אל תירא מהם ומדבריהם אל תירא وقال מדבריהם אל תירא ומפניהם אל תחת (i وقال אל תירא מפניהם (k وقال כשמיר חזק מצור נתתי מצחך לא תירא אותם ולא תחת מפניהם (l ومنهم ان المتوكل على الله يحمله توكله على فراغ باله من امور الدنيا واخلاص[3] نفسه فى اعمال الطاعة فيشبه فى سكون نفسه ورخاء باله وقلة اهتمامه لامور الدنيا اكثر من صاحب الكيمياء الذى

a) Hiob. 27, 19. *b*) Ps. 23, 4 f. *c*) Jer. 17, 11. *d*) Eccles. 6, 2. *e*) 2, 26. *f*) Hiob. 27, 17. *g*) Eccles. 5, 12. *h*) Jes. 50, 7. *i*) Ez. 2, 6. *k*) Jer. 1, 8. *l*) Ez. 3, 9.

---

1) D. P. يتصنّع F. يتضرع; T. Umschreibt es. 2) P. يشيعهم. 3) D. ويخلص.

وصل الى حقيقتها بالعلم والعمل[1]) وان[2]) كان قوى التوكل[2]) على الله فيُفضل عليه بعشرة اشياء اولها ان صاحب الكيمياء مفتقر الى اسباب مخصوصة لا يتم له شىء دونها فلا يجدها فى كل زمان ولا فى كل مكان والمتوكل على الله مضمون الرزق من كل سبب من اسباب العالم كقول الكتاب למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' *a*) فالاسباب لا تتعذّر عليه فى كل زمان وفى كل مكان على ما علمت من قصّة אליהו مع الעורבים *b*) والאשה الאלמנה *c*) وעגת רצפים وצפחת המים *d*) وقصة עובדיה مع الانبياء الذى قل عنهم ואחביא מנביאי ה' מאה איש חמשים חמשים איש במערה ואכלכלם לחם ומים *e*) وقل כפירים רשו ורעבו ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב *f*) وقل יראו את ה' קדושיו כי אין מחסור ליראיו *g*) والثانى ان صاحب الكيمياء مفتقر الى اعمال وصناعات لا يصحّ له مطلوبه دونها فربّما قتلته روائحها وبخاراتها مع دوام الخدمة واتّصال التعب فيها ليله ونهاره والمتوكل على الله فى أمن من الآفات ورخاء البال من حلول البلايا وكل ما ورده من الله تع غبطة وسرور عنده ورزقه يأتيه بهناء عيش وراحة ودَعَة كقوله בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני *h*) والثالث ان صاحب الكيمياء لا يأنس بسرّه الى غيره خوفا على نفسه والمتوكل على الله لا يخاف احدا على توكّله بل يفتخر به كقول الولى באלהים בטחתי לא אירא מה יעשה אדם לי *i*) والرابع ان صاحب الكيمياء لا يخلو ان يستعدّ من الفضة والذهب لوقت حاجته كثيرا او لا يستعدّ منهما شيئًا الا قدر ما يكفيه[3]) مدّة يسيرة فان استعدّ من ذلك كثيرا كان طول دهره فى حال الخوف على تلفه عنه بضروب اسباب التلف فلا يستقرّ

a) Deut. 8, 3. *b*) IK. 17, 4 ff. *c*) 17, 8 ff. *d*) 19, 6. *e*) 18, 13. *f*) Ps. 34, 11. *g*) 34, 10. *h*) 23, 2. *i*) 56, 12.

1) T. umschreibt es. 2—2) O. وان كان قوى والتوكل. P. القوى والمتوكل على. T. التوكل. 3) O. تقدير ما يكفاه.

بالله ولا تسكن نفسه خوفًا عليه من الملك[1]) والرعيّة وان لم يستعد[2]) منهما الّا ما يسدّ به خلّته مدّة يسيرة ربّما تعذّر عليه العمل فى احوج ما هو محتاج اليه لاعتذار سببٍ من اسبابه عليه والمتوكّل على الله قوى الثقة بالله انه يرزقه ما شاء متى شاء ومن حيث شاء كما يرزق الجنين فى الرحم والفرخ فى جوف البيضة التى لا منفذ لها اليه من خارج والطائر فى الهواء والسمك فى الماء والنملة والدودة على ضعفهما ويتعذّر الرزق على الاسد مع قوته فى بعض الايام كقوله כפירים רשו ורעבו a) وقال לא ירעיב ה׳ נפש צדיק b) وقال נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם c). والخامس ان صاحب الكيمياء تحت خوف ورقبة على صناعته من الملك والى اقلّ من فى رعيته والمتوكّل على الله يخافه الملوك وأجلّاء الناس حتى الحيوان غير الناطق وحتى الجماد يطلب رضاه كقول الولى יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן الى آخر المזמור d) وقال בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך רע ברעב פדך ממות e) الى آخر الفصل والسادس ان صاحب الكيمياء لا يأمن الامراض والاسقام التى تُنغِّص عليه سروره بغنائه فلا ينتفع بما عنده ولا يلتذّ بما حَوَت يداه والمتوكّل على الله آمِن من الاسقام والامراض الا على وجه التمحيص او التعويض كقوله ויעפו נערים ויגעו ובחורים כשול יכשלו וקוי ה׳ יחליפו כח f) وقال כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים ה׳ g) والسابع ان صاحب الكيمياء ربّما لا يصل الى غذائه بما عنده من الذهب والفضّة لعدم الطعام فى بلده فى بعض الاوقات كقوله כספם בחוצות ישליכו וזהבם לנדה יהיה כספם וזהבם לא יוכל להצילם h) والمتوكّل على الله لا يتعذّر عليه غذاؤه فى كل زمان وكل مكان

a) Ps. 34, 11. b) Pr. 10, 3. c) Ps. 37, 25. d) Ps. 91.
e) Hiob 5, 19 ff. f) Jes. 40, 30 f. g) Ps. 37, 17. h) Ez. 7, 19.

1) P. السلطان.

2) F. وان لم يمكنه الاستعداد منهما.

الى انقضاء اجله كقوله ברעב פדך ממות ובמלחמה מידי חרב *a*) وقال יי׳ רועי לא אחסר *b*) وقال לא יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו *c*) والثامن ان صاحب الكيمياء لا يستقرّ[1]) فى مكان خوفًا من كشف سرّه والمتوكل على الله مطمئنّ فى بلده ساكن النفس فى مكانه كقوله בטח בה׳ ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה *d*). وقال צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה *e*). والتاسع ان صاحب الكيمياء لا تصحبه فى الآخرة كيمياءته[2]) ولا ينال[3]) منها فى الدنيا غير غذاءه والأمن[4]) من الفاقة والحاجة الى الناس والمتوكل على الله يصحبه ثواب توكله فى الدنيا والآخرة كقوله והבוטח בה׳ חסד יסובבנו *f*) وقال מה רב טובך אשר צפנת ליראיך *g*) والعاشر ان صاحب الكيمياء ان شهر امره بها كانت سبب هلاكه وتلفه لان فى ما[5]) يجرى اليه ويسعى عليه نقض تدبير العالم فمدبّر الكل يسلّط عليه من يقتله اذا[6]) لم يحسن اخفاء سرّه والمتوكل على الله اذا شهر توكله جلّ فى اعين الخلائق واحترموه الناس وتباركوا بقربه ورؤيته وكان سبب صلاح بلده ودفع الآفات عن اهل مكانه كقوله וצדיק יסוד עולם *h*) كقصّة לוט בצוער *i*) ومن منافع التوكل على الله جل وعز فى الدين ايضا لان المتوكل على الله تع ان كان ذا مال سارع الى اخراج حقوق الله وحقوق الناس من ماله بسخاء من نفسه وسماحة من خُلقه وان لم يكن له مال راى فقد المال[7]) نعمةً من الله عليه لسقوط عنه الحقوق اللازمة عليه فيه لله وللناس ولقلّة شغل باله بحفظه وتدبيره كما قيل عن بعض الصالحين انه

a) Hiob. 5, 20. *b*) Ps. 23, 1. *c, d, e*) Ps. 37, 19, 2, 29. *f*) 32, 10. *g*) 31, 20. *h*) Pr. 10, 25. *i*) Gen. 18 ff.

1) D. يعتقل. 2) So die Hss. P. במיתתה. Für רמיתו in T. lies כמיתו. 3) D. بصله. 4) T. F. غير الأمن. O. A. B. P. רנאה aus גראה. P. setzt noch من شهوته hinzu. 5) D. فى ما يسعى اليه. 6) D. اذا اخفى. 7) D. فقده.

كان يقول اعوذ بالله من تفرقة النفس قيل له وما تفرقة النفس قال ان يكون لى مال فى راس كل واد[1]) وفى كل قرية وهو قول اوائلنا מרבה נכסים מרבה דאגה *a*) وقالوا איזהו עשיר השמח בחלקו *b*) فالمتوكل[2] على الله ينال فوائد المال وهو رزقه ويُكفى عن شغل بال صاحب المال وطول تهمته به كقول الحكيم מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון *c*) ومنها[2]) ان المتوكل على الله لا يمنعه كثرة المال من التوكل على الله ان لا يعتمد على ماله وهو عنده بصورة وديعة أُمِر بتصريفها على وجوه مخصوصة وفى امور مخصوصة الى مدّة محدودة فان دام بقاؤه عنده لا يُبطره[3]) ولا يمنّ به على مَن أُمِرَ بدفع شىء منه اليه ولا يطلب على ذلك شكرًا وحمدًا بل يشكر الله الذى[4]) جعله سببا للخيرات[4]) وان[5]) تلف المال عنه لا يأسف عليه ولا يحزن لفقده بل شكر الله[5]) فى استرجاع وديعته من قبله كما حمده عند دفعها له فيقنع بحاله فلا يبغى[6]) على غيره ولا يحسد احدًا فى ماله كقول الحكيم צדיק אוכל לשובע נפשו *d*) واما منافع التوكل على الله فى الدنيا فمنها سكون القلب من الهموم الدنيويّة والراحة من اضطراب النفس وقلقها لفقد محبوباتها الجسمانية فهو فى حال نعمة وسكون وأمن فى الدنيا كقوله ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו *e*) ومنها

a) Āboth II, 3. *b*) IV, 1. *c*) Eccles. 5, 11. *d*) 13, 25. *e*) Jer. 17, 7 f.

1) B. نهر gewiss erst nach der Hebräischen Übersetzung נהר, da man im Arabischen in vorliegendem Falle واد sagt. Die Abschreiber haben in manchen Fällen, wo ihre Vorlage lückenhaft oder undeutlich war, auf Grund der hebräischen Übersetzung Retroversionen bezw. Emendationen vorgenommen. 2—2) Fehlt in T. 3) P. ינצרה. B. ינטרה. F. יבטרה. 4—4) Fehlt in O. 5—5) Fehlt in O.; P. setzt es an falsche Stelle nach وديعته ein. 6) O. ינבי. P. יבבי. D. יבני alle drei aus יבגי.

راحة بدنه من الاسفار الطويلة التى تُخْلِق الابدان وتسرع انقضاء الآجال كقول الكتاب ענה בדרך כחי קצר ימי a) وذكر عن بعض اهل الزهد انه سافر الى بلاد[1]) بعيدة في طلب الرزق فى اول امره فلقى رجلا ممن يعبد الاصنام فى البلد الذى سافر اليه فقال له الزاهد انكم على غاية من العمى وقلّة التمييز فى عبادتكم لهذه التماثيل فقال له المجوسى وما الذى تعبد انت قال له الزاهد اعبد الخالق الطائق الكافى الواحد الرازق الذى ليس كمثله شىء فقال له المجوسى انّ فعلك يناقض كلامك قال الزاهد وكيف ذلك قال له المجوسى لو كان ما زعمت يقينًا لرزقك فى بلدك كما يرزقك ههنا ولم تتعنّى بالمجىء الى هذا البلد على طول المسافة التى بينهما فانقطعت حُجّة الزاهد وانصرف الى بلده والتزم الزهد من ذلك الوقت ولم يسافر بعده ومنها راحة النفس والبدن من الاعمال الشاقّة والصناعات المتعبة للأبدان وترك[2]) التزام خدمة الملوك فى رسومهم وظلم رعيتهم[2]) فالمتوكل على الله انما يتعرض من اسباب الرزق أَرْوَحها لجسمه وأَوْفَرها لعرضه وارخاها لباله واوفقها للقيام بلوازم شريعته مع صحة يقينه ان السبب لا يزيده فى رزقه ولا ينقصه منه شيئًا الا بِقَدَر الله تع كقوله כי לא ממוצא וממערב ולא ממדבר הרים כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים b) وقال בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני c) ومنها قلّة قلق نفسه بتجارته وتوقف سِلَعه عنده وتعذر قبض دين او سقم اذا وقع ببدنه لعلمه بان الله احكم لاموره منه واحسن اختيارًا له منه لنفسه كقوله אך לאלהים דומי נפשי כי ממנו תקותי d) ومنها السرور بكل حال ينتقل اليها وان نفرها طبعه لثقته بالله انه لا يفعل به الا اوفق الامور له كما تفعل الوالدة المشفقة بولدها فى غسله وتنظيفه[3]) وحلّه وربطه

a) Ps. 102, 24. *b*) 75, 7 f. *c*) 23, 2. *d*) 62, 6.

---

1) D. مدينة. 2—2) Fehlt in T. 3) Fehlt in T.

على كُرْهٍ منه كقول الولى عم אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו כגמול עלי נפשי *a*) فان قد شرحت من منافع التوكل على الله وفوائده فى الدين والدنيا ما حضرنى فلنبيّن من امر التوكل سبعة اشياء احدها ماهية التوكل والثانى عن اسباب التوكل على المخلوقين والثالث فى شرح المقدّمات التى يلزم عنها التوكل على الله ووجوب التعرض للأسباب[1] والرابع فى شرح الامور التى فيها يكون التوكل ووجوب حسنه وقبحه فيها والخامس فى فصل ما بين تعرض المتوكل على الله لاسباب الرزق وبين تعرض غير المتوكل على الله لها والسادس فى شرح وجوه وجوب قبح مذهب القائلين بطول الامل فى الدنيا ويرجّون انفسهم بالتزام الطاعة لله عند وصولهم الى املهم فيها وهم اصحاب الرجون والسابع فى مفسدات التوكل[2] على الله وجملة القول فى معنى التوكل[2]) وايجاز اقسامه باختصار

الفصل الاول

فاما ماهية التوكل فهو سكون نفس المتوكّل واعتماد قلبه على المتوكَّل عليه ان يفعل به الاصلح والاوفق له فى المعنى الذى يتوكل فيه عليه حسب طاقته وعلمه بما يوافقه واما الاصل الذى يكون عنه التوكل من المتوكّل واذا فُقد لم يكن التوكل موجودًا فهو الثقة بالمتوكَّل عليه انه يفى بما قال ويفعل ما ضمن مع حسن الظن فيما لم يشرط ولم يضمن فعله انه فاعله تفضلًا واحسانًا

الفصل الثانى

واما الاسباب التى يصحّ بها التوكل من المتوكل على المخلوقين فهى

a) Ps. 131, 2.

---

1) O. لاسباب المخلوقين. A. B. P. الرزق vgl. Zeile 7. D. للاسباب وقبحها فيها vgl. Zeile 6. 2—2) Fehlt in O. P. hat am Rande so: ומא יוגב לנא מן אלכלאם פיה לאקתצר אקסאמיה offenbar nach dem Hebräischen. Die Orthographie deutet auf maghribinischen Herkunft.

سبعة احدها الرحمة والشفقة والرأفة والمحبة فان الانسان اذا علم من غيره انه رحيم به ومشفق عليه وثق به وسكنت نفسه اليه فيما يكلّفه من اموره والثانى ان يكون مع محبته فيه قد علم انه لا يغفل عنه ولا يهمل حاجته بل عرفه حازمًا عازمًا فى ذلك لانه ان لم يصح له ذلك منه لم يتم توكله عليه لعلمه بغفلته وفتوره فى حوائجه فاذا اجتمعت للمتوكل فى من توكل عليه هاتان الخصلتان اعنى شدّة الرحمة عليه وقوة العناية باموره توكل عليه لا محالة والثالث ان يكون المتوكل عليه قويًّا لا يُغلب فى ارادته ولا يمنعه مانع من قضاء حاجته فانه ان كان ضعيفًا لم يتم التوكل عليه وان صحّت منه الشفقة والعناية لامتناع الامور عليه فى الامر الاكثر فاذا اجتمعت فيه هذه الثلاث خصال كان التوكل عليه اوجب والرابع ان يكون المتوكَّل عليه عالمًا بوجوه مصالح المتوكّل عليه غير جاهل بما يوافقه فى باطنه وظاهره وما تصلح[1]) به حاله لان متى جهل ذلك لم تسكن نفس المتوكِّل عليه من جهته فاذا اجتمع له فيه العلم بمصالحه والقدرة عليها وشدّة العناية بها والشفقة عليه قوى توكّله عليه لا محالة والخامس ان يكون المتوكَّل عليه قد انفرد بتدبير المتوكِّل عليه من اوليّة كونه[2]) ونشأته وطفوليته وصباه وحداثته[3]) وكهولته وشيخوخته[4]) الى انقضاء امره فاذا صحّ للمتوكِّل منه ذلك وجب سكون نفسه اليه واعتماده عليه لما تقدم له عليه من النعم السابغة والفوائد المتواترة وكان ذلك مما يوجب تاكيد التوكل عليه والسادس ان يكون امر المتوكل كله مصروفًا الى المتوكَّل عليه لا يمكن احد ضرّه ولا نفعه ولا يقدر على الاحسان اليه ودفع المكروه عنه غيره كالعبد الاسير المطبق فى مِلك مولاه فاذا كان المتوكل فى حكم المتوكَّل عليه على هذا الحال كان اوكد واحق بالتوكل عليه والسابع ان يكون المتوكَّل عليه فى غاية من الجود وفى

1) O. ينصلح. P. تنصلح. 2) P. اولية حاله وكونه. 3) F. وحدوثه. 4) F. ושיטנתה aus ושיכוכתה.

نهاية من الفضل لمن يستاهل ذلك ولمن لا يستأهله وكان جوده متواترًا وفضله متتابعا غير منقطع ولا منفصل فمن اجتمع فيه جميع ذلك مع ما تقدم ذكره كملت شروط التوكل فيه ووجب على من علم بذلك منه التوكل عليه والسكون اليه بظاهره وباطنه وقلبه وجوارحه والاستسلام اليه والرضا بقضائه وحسن الظن به في جميع احكامه وافعاله فاذا بحثنا عن هذه السبعة شروط لم نجدها جملة في المخلوقين ونجدها كلها في الخالق تعَ اما انه رحيم بخلقه فكقوله רחום וחנון ה' a) وقال ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה b) واما[1] انه لا يغفل فكقول المولى عمَ[1] הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל c) واما انه لا يجهل ولا يغلب فكقوله חכם לבב ואמיץ כח מי הקשה אליו וישלם d) وقال לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד e) وقال ה' אלהיך בקרבך גבור יושיע f) واما انه منفرد بتدبير الانسان من اوليّة امره وابتداء[2] نشأته فكقول الكتاب הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכננך g) وقال עליך נסמכתי מבטן ממעי אמי אתה גוזי h) وقال הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני i) وسائر القصة واما ان نفعه وضرّه ليس الى حكم احد غير الى الخالق تعَ كما قال الكتاب מי זה אמר ותהי ה' לא צוה מפי עליון לא תצא הרעות והטוב k) وقال יבש חציר נבל ציץ ודבר אלהינו יקום לעולם وقال אכן חציר העם l) وقد صحّ هذا المعنى في المقالة الثالثة من هذا الكتاب بما فيه كفاية واما ان جوده عمّ وفضله شامل فهو كقوله טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו m) وقال נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו n) وقال פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון o) والعقل يقضي باجتماع

a) Ps. 103, 8. *b*) Jona. 4, 11. *c*) Ps. 121, 4. *d*) Hiob 9, 4. *e*) 1 Chr. 29, 10. *f*) Zeph. 3, 17. *g*) Dt. 32, 6. *h*) Ps. 71, 6. *i*) Hiob 10, 10. *k*) Thr. 3, 27. *l*) Jes. 40, 7 f. *m*) Ps. 145, 9. *n*) Ps. 136, 25. *o*) 145, 16.

1—1) Fehlt in O. 2) P. بدأته.

هذه السبعة معانى الخالق تع دون المخلوقين لكنى جلبت هذه الفواسيق من الكتاب للتذكر[1]) فقط فاذا صح للانسان ذلك وقوى تمييزه عن حقيقة الخالق تع توكل عليه واستسلم اليه والقى تدبيره عليه ولم يتّهمه فى حكمه ولا تسخّط باختياره[2]) له كقول الولى כוס ישועות אשא ובשם יי אקרא وقال צרה ויגון אמצא ובשם ה׳ אקרא a)

الفصل الثالث

واما المقدمات التى بصحتها ويقينها يتم للانسان التوكل على الله تع[3]) فخمسة[4]) احدها اعتقاده وتحققه[5]) اجتماع[6]) السبعة معانى فى الله عز وجل التى باجتماعها فى الوكيل[7]) يصح للمتوكّل التوكل عليه وقد ذكرتها ونبّهت عليها بما حضرنى من الكتاب الصادق وهى ان الله تع أرحم الراحمين على الانسان وان كل رحمة وشفقة تكون من غيره عليه فبرحمة الله تع وحنينه[8]) كما قال الكتاب ונתן לך רחמים ורחמך והרבך b) والثانى ان الخالق تع لا يجهل وجوه مصالح الانسان وبالواجب كذلك اذ هو[9]) احد مصنوعاته ولا يكون احد اعلم بوجوه[10]) مصالح المصنوع وفساده وبالآفات اللاحقة به وبوجوه دائه ودوائه من صانعه فاذا كان هذا موجودًا فى صُنّاع الناس الذين لم يبدعوا فى مصنوعاتهم غير صورة عرضية واما العنصر والصورة الجوهرية فلا حيلة لهم فيها ولا قوة على استنباطها فالذى خلق عناصر الانسان وصورته وهيأته ونظام تأليفه اعلم واحكم بضروب منافعه ومضارّه وما يوافقه فى دنياه وآخرته لا محالة كما قال אני ה׳ אלהיך

a) Ps. 116, 3, 12. b) Dt. 13, 18.

1) B. للتذكار. 2) عند اختياره. 3) B + ويستحق اسم التوكل المضمون له ما توكل فيه على ربه. 4) O. P. فسبعة F. فعشرة beide falsch. 5) Fehlt in A. 6) P. جميع. 7) So alle Hss. soust steht المتوكّل عليه. 8) A. وحنّته »Verrücktheit"! O. واحسانه. In D. fehlen beide. 9) D. لانّ الانسان. 10) P. وليس من يعلم فى.

מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך a) وقال כי את אשר יאהב ה' יוכיח b) والثالث ان الخالق تعَ اقوى كل قوى وامره انفذ كل امر ولا مُردّ لحكمه كما قال כל אשר חפץ ה' עשה c) وقال כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם d) والرابع انه معتنٍ بتدبير احوال الانسان كلها لا يهملها ولا يغفل عنها ولا يخفى عنه شىء من دقيقها وجليلها ولا ينسيه شى عن شى كقوله למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' ומאלהי משפטי יעבור הלוא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו a) والخامس ان ليس بيد احد المخلوقين نفع نفسه ولا ضرها ولا لغيره الا باذن الله تعَ فان العبد اذا كان له موالٍ اكثر من واحد وكان كل واحد منهم قدرا على نفعه[1]) فلا يصح توكله على احد منهم اذ[2]) يرجو الانتفاع بكل واحد منهم[2]) وان كان احدهم اقدر على ذلك من سائرهم فقوة[3]) توكله عليه تكون بحسب ذلك وان كان توكله على سائرهم واذا كان لا يقدر على نفعه وضرّه غير الواحد منهم فقط فبالضرورة انه يتوكل عليه وحده اذ لا يرجو منفعة من غيره وكذلك اذا شعر الانسان بان لا ينفعه ولا يضره احد من المخلوقين الا باذن الله تعَ انصرف قلبه من خوفهم ورجائهم وتوكل على الخالق جل وعز وحده كقوله אל תבטחו בנדיבים בבן אדם שאין לו תשועה b) والسادس ان يعلم عظيم نِعَمه على الانسان وما ابتدأه به من جزيل الفضل والاحسان لغير استحقاق منه لديه ولا لحاجة منه اليه بل جودا واحسانا وفضلا وتكرما على ما صرحنا فى باب الاعتبار من هذا الكتاب كقول الولى عمَ רבות עשית אתה ה' אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו אין ערוך אליך אגידה ואדברה

a) Jes. 40, 27 f. b) Ps. 146, 3.

1) O. + وضرّه fehlt aber von ولا bis وان كان. 2—2) Fehlt in F.
3) P. F. D. فقدر.

עצמו מספר *a*) والسابع ان يصح عنده ان الكل مكوّن فى هذا العالم من جوهر وعرض حدًّا معلوما لا يزيد ولا ينقص على ما قدّره الخالق تعَ فى كميته وكيفيته وزمانه ومكانه لا مكثِّر لما قَدّر تقليلَه ولا مُقلِّل لما قَدّر تكثيرَه ولا مُؤَخِّر لما قَدّر تقديمَه ولا مُقدِّم لما قَدّر تأخيرَه وما كان من الامور على خلاف ذلك فهو المُقدَّر الذى سبق فى اول العلم[1]) الا ان لجميع الاقدار السابقة فى علم الله عز وجل اسباب وللاسباب اسباب فمن جهل امور العالم ظن ان السبب الحادث اوجب تغيُّر الامور وتنقّلبها عن حال الى حال والسبب اضعف واتفه من ان يكون عنه تغيّر او استحالة بذاته مثل ما نرى ان حَبّة واحدة من الحنطة[2]) تنبت منها ثلاث مائة سنبلة وفى كل سنبلة نحو ثلاثين حبة فتكون الحبة الواحدة سبب لعشرة آلاف حبة ونحوها فهل يخفى ضعف الحبة عن مثل هذا وكذلك سائر الحبوب[3]) المزروعة والمغروسة وكذلك القول فى كون جسم[4]) الانسان وسائر الحيوان من نطفة المنى ومثله تكوين الحوت الجسيم من بيضة الحوت على صغرها فَشَغْلُ النفس بتقديم ما اخّر الله وبتأخير ما قدّم وبتكثير ما قلّل وبتقليل ما كثّر من متاع الدنيا دون تسبّب الى[5]) القيام بفرائض طاعته والتزام شريعته ضُعْفُ[6]) تمييز عن حقيقة معرفته وجُهْلٌ بحسن عنايته بنا وقد اشار الحكيم الى هذا المعنى بقوله לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים *b*) ثم ذكر منها ثمانية وعشرين معنى وهو قوله עת ללדת ועת למות الى قوله עת מלחמה ועת שלום وقال כי עת ופגע יקרה את כלם *c*) وقال כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם *d*) ومجارى احكام الخالق تعَ اخفى واغمض واعلى من ان

a) Ps. 41, 6. *b*) Eccles. 3, 1 ff. *c*) 9, 11. *d*) 5, 7.

1) O. العالَم. 2) P. A. F. القمح. 3) A. سائر المحبوبة والمغروسة. 4) O. الاجسام من. 5) F. الى ذلك بطريق طاعته. 6) P. بضعف. Ausser F. haben alle Hss. تمييزه.

نَصِل الى معرفة جزئيّاتها فضلا عن كلّيّاتها وقد قال الكتاب[1] כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם a) والمقدّمة الثانية علمه وتحققه بان الله جلّ وعزّ مُطّلع عليه وليس يخفى عليه ظاهره وباطنه وسرّه وجهره واخلاصه في توكّله على ربّه من غير اخلاصه فيه على ما قال الكتاب ה׳ יודע מחשבות אדם כי המה הבל b) وقال הלא תוכן לבות הוא יבין c) وقال כי אתה ידעת לבדך את לבב כל בני האדם d) فاذا تحقق ذلك المتوكّل لم يَسُغْ له ادّعاء[2] التوكّل على الله تع بقوله دون ان يتوكّل عليه بقلبه وضميره فيكون في منزلة من قيل فيه בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני e) والمقدّمة الثالثة افراده لربّه بالتوكّل عليه فيما يلمه التوكّل عليه ولا يُشرك به غيرَه فيتوكّل[3] عليه وعلى احد من المخلوقين فيفسد[4] توكّله على الله اذ اشرك غيره معه وقد علمت ما قال الكتاب عن אסא على فضله عند اتّكاله على الاطبّاء[5] بقوله ובחליו לא דרש את ה׳ כי ברופאים f) وعوتب[6] على ذلك وقال الكتاب ברוך הגבר אשר יבטח בה׳ והיה ה׳ מבטחו g) ومن المعلوم ان من وكّل من الناس لانفاذ امر من الامور وكيلين او ما فوق ذلك فان توكّله فاسد واحرى مَن توكّل على الله وعلى سواه فقد نقض توكّله وكان ذلك[7] اقوى سبب

a) Jes. 55, 9. *b*) Ps. 94, 11. *c*) Pr. 24, 12. *d*) I K. 8, 39. *e*) Jes. 29, 13. *f*) II Chr. 16, 12. *g*) Jer. 17, 7.

---

1) P. + فاذا تحقق هذه السبعة معانٍ وعرفها ولم يخفَ عليه منها شيء وعمل بها صحّ له التوكّل على الله واذا خالف واحدا منها احرى. 2) D. واوكد كلّها لم يصحّ له توكّلٌ على الله على الوجه الصحيح الا يدّعى. 3) O. في توكّله. A. فانه ان توكّل. 4) A. افسد. 5) O. استعماله الاطبّاء. 6) O. ואעתב. P. ואעקב. Hier liegt eine Verwechslung mit אחזיה vor, vgl. II K. 1, 16. 7) D. اقوى اسباب الحرمان O. nur اسباب.

الحرمان لقضاء ما توكل فيه عليه كقول الكتاب[1]) ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו a) والمقدمة الرابعة ان يكون شديد العناية والاجتهاد فى القيام بما الزمه الله تع عز وجل من طاعته والعمل لفرائضه والانتهاء عما نهاه حسب ما يرغب[2]) ان يكون الله له فى ما توكل عليه كقول اوائلنا عم עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך b) وقال الكتاب בטח בה' ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה c) وقال טוב ה' לקויו לנפש תדרשנו d) واما من توكل على الله وهو يعصيه فما اجهله وما اقلّ عقله وتمييزه اذ يرى ان من توكل له من الناس بامر اذا الزمه القيام بحاجة من حوائجه او نهاه عن امر وخالف ما حدّ له واتصل بالوكيل ذلك كان نقضه لامره اقوى اسباب حرمانه لقضاء ما توكل عليه فيه واحرى واوكد من تجاوز حدود الله وفرائضه التى وعد واوعد[3]) عليها ان يخيّب رجاء المتوكل عليه اذا عصاه ولم يستحقّ اسم متوكل على الله بل هو كقول الكتاب כי מה תקות חנף כי יבצע כי ישל אלוה נפשו הצעקתו ישמע אל e) وقال הגנוב רצוח ונאוף והשבע לשקר וקטר לבעל והלוך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה המערת פריצים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו f) والمقدمة الخامسة ان يصحّ عنده ان تمام الامور الحادثة فى هذا العالم بعد الخليقة بامرين احدهما اقدار الخالق تع ومشيئته لخروجها

a) Jer. 17, 5. *b*) Ābōth, II, 5. *c*) Ps. 37, 3. *d*) Thr. 3, 25. *e*) Hiob. 27, 8. *f*) Jer. 7, 9 ff.

---

1) Dieser Passus lautet bei A. ومن المعلوم ان كل من وكّل من الناس وكيلين او ثلاثة فى امر من الامور فان توكيله لكل واحد منهم ضعيف غير ثابت ولا خالص وذلك من اقوى الاسباب المفسدة لتوكله واحرى من اشرك فى توكله على غيره وفى مثله يثبت ארור הגבר. 2) In T. ist כדי zu streichen. 3) O. وتواعد.

الى حدود الكون من العدم والذى اسباب ووسائط منها قريبة ومنها بعيدة ومنها ظاهرة ومنها باطنة وجميعها جارية الى تتميم ما قدر كونه وظهوره بعون الله لنا على ذلك ومثل الاسباب القريبة في استخراج الماء من عمق الارض بالدولاب[1]) في القواديس التى ترفع الماء بالسانية من البئر واما سببه البعيد فالانسان الذى يقرن[2]) الدابّة بالسانية[3]) فتحركها لرفع الماء من قعر البئر الى سطح الارض واما الاسباب التى بين الانسان والقواديس فوسائط بين الامرين وهي الدابّة والدوائر التى يحرّك بعضها بعضا والحبل فان لحقت آفة احد الاسباب المذكورة لم يتم الغرض المقصود اليه منها وكذلك سائر الافعال الجارية الى حدّ الكون انما تصح من الانسان وغيره بقدر من الله تع وتمكينه من الاسباب التى بها تمامها كقوله כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות a) وقال גדול העצה ורב העליליה b) وقال כי היתה סבה מעם ה' c) ومتى عدمت الاسباب جملة لم يتم خروج الشيء من الافعال الطبيعية الى حدّ الكون واذا تأملنا ضرورة الانسان الى التعرض والتسبب لتمام اموره وجدناها خارجة[4]) الى العيان فان المحتاج الى الغذاء اذا صيّر الطعام بين يديه على ما يوافقه ان لم يتعرض لاخذه برفعه الى فيه ومضغه لم يسدّ خلّة جوعه[5]) وكذلك الظمآن عند حاجته الى الماء فكيف ان تعذر[6]) عليه الطعام حتى يتعرض لاصلاحه بطحين وعجين وطبخ وما اشبه ذلك واشدّ واوكد التعرض ان احتاج الى شرائه واصلاحه واكثر من ذلك ان تعذر عليه الثمن الذى يشتريه به فيحتاج الى تعرض وتسبب اقوى من المتقدم ذكره فاما ان يستأجر[7])

a) I Sam. 2, 3. *b*) Jer. 32, 19. *c*) I Reg. 12, 15.

---

1) O. P. الدوالب. 2) D. يقود. 3) O. الى السانية. 4) O. T. وجدناه خارجا. 5) P. las אכלה נועה für כלה. 6) P. عسر. 7) D. + نفسه.

فى الثمن او يبيع ما لا يستغنى عنه من اثاث ومتاع وما اشبه ذلك والعلة التى من اجلها الزم الله الانسان التعرض لاسباب الرزق وسائر ما يحتاج اليه فلوجهين احدهما لما[1]) اوجبت الحكمة من اختبار النفس فى هذا العالم بالطاعة والمعصية فامتحنها بما يظهر ذلك منها وهو الحاجة والفاقة الى ما هو خارج عنها من طعام وشراب ولباس وكنّ[2]) ونكاح فامرها بالتعرض الى استجلابها بالاسباب المهيّأة لها على وجوه مخصوصة وفى اوقات معلومة فما قدر الله ان يتم للانسان منها تمّ وصحّ بصحّة تأتّى[3]) الاسباب وما لم يقدر الله له تمامه منها لم يتم وتعذرت[4]) عليه الاسباب وصحت منه الطاعة والمعصية لله جل وعز بالقصد والاختيار لاحداهما دون الاخرى ووجب[5]) ذلك الثواب والعقاب وان لم يصح للانسان تنفيذ الفعل لهما والوجه الثانى ان الانسان لو كفى الشقاء والتعرض والتسبب فى استجلاب رزقه لأَشِر وبطر وبادر[6]) الى المعاصى ولم يلتفت الى حقوق نعمة الله عليه كقوله והיה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם ואת פועל ה֞ לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו *a*) وقال וישמן ישורון ויבעט שמנת עבית כשית ויטוש אלוה עשהו *b*) وقال الاوائل יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון *c*) واحرى من حُرِّمهما جميعًا ولم يشغل باله باحداهما فكان من لطف الخالق تعَ بالانسان ان شغله بامور دنياه وآخرته ليشتغل طول مدة حياته فى ذلك فلا يطلب ما لا يعنيه ولا يدركه بعقله مثل امور[7]) الابتداء والانتهاء كقوله גם את העולם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא

a) Jes. 5, 12. *b*) Dt. 32, 15. *c*) Ābōth II, 2.

---

1) F. لما اراد الله من. 2) F. وكون سائر مصالح الاجسام. 3) F. تأثير. 4) F. تعذرت الاسباب عليه وظهر من الانسان فى اختياره وعزمه ما يدل على طاعته لله وعلى عصيانه له وان تعذر عليه تنفيذ العمل بالطاعة وبالمعصية. 5) O. وتبع. 6) F. ومال. 7) F. علل.

האדם את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף a) فان كان مؤثرا لطاعة الله مختارا لعبادته متوكلا عليه فى امور دينه ودنياه متنزّها[1] عن الرذائل متشوقا الى الفضائل لا تبطره الراحة ولا يانس الى الدعة لم يستفزّه[2] الهوى[3] ولا انخدع بسحر الدنيا سقطت عنه مؤونة التعرض والتسبب[4] لاستجلاب رزقه لسقوط الوجهين المذكورين عنه اعنى الاختبار والبطر بالنعمة واتاه رزقه بغير مشقّة ولا كلفة حسب البلغة والقوت كما قال לא ירעיב ה׳ נפש צדיק b) فان قال قائل انّا قد نشاهد بعض الصالحين لا تتهيّأ لهم ارزاقهم الا بعد الكلفة والمشقّة وكثير من اهل العصيان قد توسّعوا وعيشهم ارغد[5] عيش واهنأه[6] قلت قد تقدم للانبياء والافاضل البحث عن هذا المعنى فمنهم من قال מדוע דרך רשעים צלחה c) وقال آخر למה תראני און ועמל תביט ושוד וחמס לנגדי ויהי ריב ומדון ישא وقال כי רשע מכתיר את הצדיק وقال תחריש בבלע רשע צדיק ממנו d) وقال آخر הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל وقال אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי ואהי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים e) وقال آخر على لسان اهل عصره גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו f) وكثير مثل ذلك لكن اختصر النبى الجواب عن شرح علّة ذلك لان علّة كل واحد من الصالحين الممتحنين وكل واحد من الطالحين المنعّمين فى هذه الدار غير علّة الآخر لكنه نبّه على ذلك بقوله הנסתרות לה׳ אלהינו והנגלות לנו ולבנינו g) وقال الحكيم فى مثل ذلك אם עשק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה אל תתמה על החפץ h) وقال الكتاب הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט i) ومع ذلك ارى ان

a) Eccless. 3, 11. *b*) Pr. 10, 3. *c*) Jer. 12, 1. *d*) Hab. 1, 3*f*. 13. *e*) Ps. 73, 12. *f*) Mal. 3, 14. *g*) Dt. 29, 28. *h*) Eccles. 5, 7. *i*) Dt. 32, 4.

1) P. متناهيا. 2) P. يستفذه. 3) D. الهناء. 4) O. والتكسّب. 5) D. اهنأ. 6) واهنأ قلب. 7) F. المتنعمين.

ابيّن فى ذلك ما يكون فيه بعض الاقناع واقول ان الوجه الذى من اجله يتعذر على الفاضل مجىء رزقه حتى يشقى فيه ويمتحن به قد يكون لذنب تقدّم له وجب اخذ القصاص منه عليه كقوله הן צדיק בארץ ישולם אף כי רשע וחוטא a) وقد يكون على سبيل التعويض فى الآخرة كقوله להיטבך באחריתך b) وقد يكون ليظهر صبره وحسن تجمّله فى طاعة الله ليقتدى الناس به على ما علمت من قِصّة ايّوب وقد يكون لعصيان اهل زمانه لله فيمتحنه الله بالفقر والحاجة والسقام ليظهر فضله وطاعته لله دونهم كقوله אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו הוא סבלם ואנחנו חשבנהו נגוע מכה אלהים ומענה c) وقد يكون نقلّة انتصاره من الاخذ لحقوق الله من اهل عصره كما علمت من قصّة עלי وبنيه الذين قال الكتاب فيهم והיה כל הנותר בביתך יבוא להשתחוות לו לאגורת כסף וככר לחם d) واما نعمة الله على العاصى فقد تكون لحَسَنَة تقدمت له يثيبه الله عليها فى الدنيا كقوله ומשלם לשונאיו על פניו להאבידו e) وترجم الاوائل فيه ומשלם לשנאוהי זכוון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון وقد تكون على سبيل الوديعة عنده حتى يرزقه الله ابنًا صالحا يستحقّها كقوله יכין וצדיק ילבש f) وقال ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלהים g) وقد تكون لأعظم سبب[1] هلاكه وبلاه كما قال עושר שמור לבעליו לרעתו h) وقد تكون لامهال الله له ليتوب فيستحقّها على ما علمت من قصّة מנשה وقد تكون لفضلٍ تقدّم لسلفه فاستحق ان يُنْعَم على ابنه من اجله كما قال ליהוא בן נמשי: בני רבעים ישבו לך על כסא ישראל i) وقال מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו k) وقال נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם l) وقد تكون لامتحان اهل

a) Ps. 11, 31. *b*) Dt. 8, 16. *c*) Jes. 53, 4. *d*) I S. 2, 36. *e*) Dt. 7, 10. *f*) Hiob 27, 17. *g*) Eccles. 2, 26. *h*) 5, 12. *i*) II Reg. 10, 30. *k*) Pr. 20, 7. *l*) Ps. 37, 25.

1) So alle Hss.; nur F. لسبب هلاكه; وبلاه fehlt in O P.

السرائر الخبيثة والضمائر السيّئة اذا رأوا ذلك سارعوا الى خلاف الطاعة وبادروا الى مصانعتهم والاقتداء بافعالهم فيصفو المخلص لله ويظهر الصادق فى طاعته لصبره عند استطالتهم عليه وتوبيخهم له فينال الجزاء على ذلك من الله تعـ كما علمت من قصّة אליהו مع אחאב و ירמיהו مع رؤساء اهل عصره فاذ قد صحّ وجوب التعرض للاسباب على الناس فلنبيّن الآن ان ليس كل انسان يجب عليه التعرض لكل سبب من اسباب الرزق فان الاسباب كثيرة جدّا منها سهلة قليلة الكلفة كالتجارة فى دكان او صناعة يد قليلة الكلفة كالخياطة والرفو والكتابة وكالتاجر باحتكاره السِلَع وكراء المناصفين[1] والمحوّل والمتصرفين فى فلاحة الارض ومنها اسباب فيها كلفة ومشقّة كصناعة الدباغ للجلد واستخراج الحديد والنحاس والرصاص من معادنها وتخليص الفضّة بالرصاص وحمل الاثقال وتواتر الاسفار وخدمة الارض وفلاحتها وما اشبه ذلك فمن كان من الناس قوى الجسم ضعيف التمييز وافقه منها ما فيه من مشقّة الاعمال على حسب احتماله ومن كان ضعيف الجسم قوى التمييز فلا يتعرض من اسباب الرزق ما يتعب جسمه بل[2] يميل عنها الى ما خفّ على جسمه وامكنه الدوام[3] عليه ولكل انسان حرص على صناعة ما او على تجارة ما دون غيرها قد طبع الله لها فى خلقه محبّة واثرة وكذلك فى سائر الحيوان كما طبع فى خلق السنّور صيد الجرذان وفى خلق البازى صيد ما يشاكله من الطير وفى خلق الايل صيد الحيّات وكذلك من الطير ما يصيد الحوت فقط وكذلك فى خلق كل صنف من صنوف الحيوان ميل وشهوة الى صنف من صنوف النبات والحيوان قد طبع عليه ليكون سببًا لغذائه وعيأته[4] جسمه وادواته مشاكلة لذلك كالمنقار الطويل والساق الطويل للطائر الذى يصيد

---

1) F. وكلمنا صفين فى. 2) D. بل يطلب ما خفّ. B. P. بل يميل نحو ما. F. ما كان. 3) B. P. القيام عليه والدوام. 4) O. D. והויאה. F. وقوت.

لحوت وكالناب والمخلاب القوى للاسد وكالقرون للثور والايل ومن كان قوام غذائه من النبات فقد حُرّم آلات الصيد وادوات الافتراس وعلى هذا المثال تجد اخلاق الناس وابدانهم مُهيّأة للتجارات والصناعات[1] فمن وجد فى خلقه وفى طبعه شوقًا الى صناعة من الصنائع وكان جسمه موافقًا لها فى حمل مؤونة كلفتها[2] فليتعرض اليها ويجعلها سببًا لاستجلاب قوته ويصبر على حُلوها ومُرّها ولا يضجر اذا تعذر الرزق عليه فى بعض الاوقات بل يتوكل على الله تع ان يوفيه رزقه طول مدته ويقصد فى اشتغال باله وجسمه بسبب من الاسباب والتعرض لها انقيادًا لامر الله الذى امر الانسان باستعمال الاسباب فى الدنيا مثل فلاحة الارض وخدمتها وزراعتها كقوله ויקח האלהים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה *a*) واستعمال الحيوان فى مصالحه وغذائه وبناء المدن واعداد الاقوات واستعمال النساء ونكاحهن ليكثر النسل فيكون مثابًا على قصده فيها لوجه الله بقلبه ونيته تمّ له مطلوبه ام تعذّر عليه كقول الولى عم יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך *b*) وقال الاوائل عم וכל מעשיך יהיו לשם שמים *c*) فيصحّ توكله على الله ولا يضرّه التعرض للاسباب لاستجلاب رزقه بها شيئًا اذا قصد بضميره ونيّته وجه الله فيها ولا يظن ان رزقه موقوف على سبب بعينه وان متى ما تعذر عليه ذلك لا يتأتّى بسبب آخر بل يتوكل على الله فى رزقه ويعلم ان الاسباب كلها عند الله سواء يرزقه ما يشاء من حيث يشاء كقول الكتاب כי אין לה' מעצור להושיע ברב או במעט *d*) وقال כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל *e*) وقال לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות *f*)

a) Gen. 2, 15. *b*) Ps. 128, 2. *c*) Ābōth II, 17. *d*) I S. 14, 6. *e*) Dt. 8, 18. *f*) Zach. 4, 6.

---

1) D. الصنائع. 2) D. التكليف.

الفصل الرابع

واما الامور التى يجب على المؤمن التوكل فيها على الله فجميعها جنسان احدهما امور الدنيا والثانى امور الآخرة وامور الدنيا تنقسم الى قسمين احدهما امور الدنيا لمصالح الدنيا والثانى امور الدنيا لمصالح الآخرة وامور الدنيا لمصالح الدنيا تنقسم الى ثلاثة اقسام احدها مصالح امور جسمه فقط والقسم الثانى مصالح رزقه واسباب كسبه وضروب املاكه والقسم الثالث مصالح اهله وعياله وقرابته واخوانه واعدائه ومَن فوقه ومَن دونه من طبقات الناس واما امور الدنيا لمصالح الآخرة فتنقسم قسمين احدهما فرائض[1] القلوب والجوارح التى تخصّه فقط ولا يتعدّى فيها فعلُه الى نفع غيره ولا الى ضرّه والقسم الثانى[1] فرائض الجوارح التى لا تصح منه الا باشتراك غيره معه فى الفعل والانفعال كالصدقة وفعل الجميل ونشر العلم والامر بالمعروف والنهى عن المنكر واما امور الآخرة فتنقسم قسمين احدهما الثواب الاستحقاق والثانى الثواب المتفضّل به على الاولياء والانبياء فى دار الآخرة فاذًا جملة الامور المتوكَّل فيها على الله سبعة اقسام احدها امور جسم الانسان خاصّة والثانى امور كسبه واسباب رزقه والثالث امور عياله وبنيه وقرابته واوليائه واعدائه والرابع فرائض القلوب والجوارح المخصوص به نفعها وضرّها والخامس فرائض الجوارح التى يتعدى نفعها وضرها الى غيره والسادس ثواب الآخرة الذى يكون بحسب العمل فى الدنيا والسابع ثواب الآخرة الذى يكون من الله على وجه التفضل على خاصّته واوليائه كقوله מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם a) فقد قد شرحت لك المقدمات التى عنها يصح التوكل من المتوكل على الله جل وعز فقد يلزمنى اتباع ذلك بشرح وجوه

a) Ps. 31, 20.

1—1) Fehlt in P., ist aber an falscher Stelle am Rande folgendermassen nachgetragen: فرائض القلوب والجوارح الذى هو مختصّ به وحده وليس فعله خارج الى سواه لا لصلاحه ولا لضرورته.

صواب التوكل فى كل واحد من الامور السبعة التى فيها يتوكل كل متوكل على الله او على غيره واحدًا بعد واحدٍ فاقول فى شرح القسم الاول منها وهو فى امور جسم الانسان خاصة وذلك حياته وموته ورزق غذائه لقوته ولباسه وسكناه وصحّته وسقمه واخلاقه فوجه الصواب فى التوكل على الله جل وعزّ[1]) فى كل شى من ذلك ان يرمى بنفسه فيها الى مجارى القدر الذى قدّر الله له منها وتسكن نفسه الى الله جلّ وعز[1]) انه لا يتمّ له منها الا ما سبق فى علم الله تع انه اوثق لحاله فى الدنيا والآخرة واصلح لعاقبته وان التدبير فى جميعها من الله له سواء[2]) ليس لمخلوق فيها تدبير ولا تقدير الا باذن الله تع وبقَدَره وحكمه فكما ان ليس بيد المخلوقين حياته وموته وسقمه وصحّته كذلك ليس اليهم رزق غذائه وقُوته ولباسه وسائر امور جسمه ومع صحّة يقينه بان امره مفوّض الى اقدار الخالق تع وان اختيار الخالق له افضل اختيار قد يلزمه التعرض لاسباب مصالحه واختيار الافضل على ظاهر الامر عنده ولله جل وعز تنفيذ ما سبق[3]) به القدر ومثل ذلك ان الانسان وان كان أَجَله ومدّة حياته مزمومان بقدر الخالق تع فعلى الانسان التعرض لاسباب الحياة باستعمال الطعام والشراب واللباس والكِنّ حسب حاجته ولا يُخْلى ذلك الى الله ويقول إن كان سبق فى قدر الله أن اعيش سَيُبْقى نفسى فى جسدى دون غذاء طول مدّة عمرى ولا اتكلّف مؤونة طلب الرزق وشقائه وكذلك لا ينبغى له ان يتعرض للمهالك اتّكالًا منه على قدر الله تع فيشرب السموم ويخاطر بنفسه فى قتال الاسد والسباع[4]) لغير ضرورة او يرمى بنفسه الى البحر او فى النار وما اشبه ذلك مما لا يأمن الانسان[5]) التلف فيه فيخاطر[6]) بنفسه وقد نهانا الكتاب عن ذلك بقوله

1—1) Fehlt in O. B. D. 2) F. الله خاصّة wohl sinngemässer.
3) O. جرى. 4) A. والوحوش المسبعة. 5) F. + على نفسه.
6) Fehlt in F.

לא תנסו את יי אלהיכם a) فانه لا يخلو عند ذلك من احد الامرين اما ان يهلك فيكون قاتل نفسه وهو مطلّب[1]) عن ذلك كقتله غيره من الناطقين وان كان موته على ذلك الوجه عن قدر الله واذنه وقد نهانا الله عن التسبب بقتل احد الناطقين بقوله לא תרצח b) وكل ما كان المقتول اقربَ نسبةً من القاتل كان العقاب عليه اوكد كقوله על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו c) وكذلك من قتل نفسه يلزمه اشدّ عقاب واوكد عذاب لا محالة لان مثله فى ذلك مثل عبدٍ الزمه مولاه حفظَ مكان الى مدة معلومة ونهاه[2]) عن الانتقال عنه الى ان ياتيه رسولُ مولاه[2]) فلما استبطأ الرسولُ انتقل دون ان يأتيه[3]) رسول مولاه[4]) فسخط عليه والزمه اشد العقاب وكذلك القاتل نفسه خارج عن طاعة الله الى حدّ معصيته عند تعرّضه لاسباب الهلاك ولذلك ترى שמואל הנביא عم يقول لله تع איך אלך ושמע שאול והרגני d) ولم يُحْسَب له ذلك نقصانًا فى توكله على الله بل وقع الجواب من الله بما يدلّ ان ذلك منه حزم محمود فقال له עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי d) وسائر القصة ولو كان ذلك تقصيرا فى توكله لكان الجواب عليه אני אמית ואחיה وما اشبه ذلك كما قال لمשה عم حين قال له כי כבד פה וכבד לשון אנכי: מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור הלא אנכי ה' e) فاذا كان שמואל على تمام فضله لم يستسهل التعرض لأقلّ سبب من اسباب الهلاك وان كان تعرضه لذلك من امر الخالق تع اذ قال له מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי f) واحرى ان يقبح ذلك من غيره لغير امر من الله له واما ان يسلّم بعصمة الله تع له فتذهب حسناته ويحبط اجره على ما قال الاوائل فى

a) Deut. 6, 16. *b*) Ex. 20, 13. *c*) Am. 1, 11. *d*) I S. 16, 2. *e*) Ex. 4, 10*f*. *f*) I S. 16, 1.

1) P. A. D. F. مطلوب. 2—2) Fehlt in D. 3) A. يجيئه. 4) F. رسوله. Fehlt in T; P. يأتيه من قبل مولاه, 2—4) Fehlt in A.

ذلك לעולם אל יעמד אדם במקום סכנה ויאמר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו a) وقال الولى عم קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך b) وقال اصحاب ال תרגום فى ذلك זעירין זכוותי מכל חסידן ומכל טבוון وكالقول فى الحياة والموت كذلك القول فى وجوب التعرض لاسباب الصحّة والغذاء واللباس والكنّ وحسن الاخلاق واستدفاع اضرارها مع صحّة يقينه ان الاسباب لا تفيده فى ذلك شيئًا الا عن قدر الخالق تع كما ان على صاحب الارض ان يحرثها وينقيها من الشوك ويزرعها ويسقيها ان امكنه الماء ويتوكل على الله جل وعز ان ينميها ويصونها من الآفات وتزكو غلّتها ويبارك الله له فيها وليس يجب له ان يترك الارض دون الفلاحة والزراعة اتكالًا منه على قدر الله ان تنبت الارض دون زراعة[1] تقدمت له وكذلك صاحب الصناعة والتجارة والاجارة[2] مامور بالتعرض للرزق بها مع حسن التوكل على الله ان الرزق بيده وفى حكمه وانه ضامن للانسان ومُوفيه اياه باى سبب شاء ولا يظن ان السبب ينفعه او يضره شيئًا فان اتاه رزقه على وجه من وجوه الاسباب التى يتعرضها ينبغى له ان لا يانس الى ذلك السبب فيغتبط[3] به ويزداد تمسكًا به فيضعف توكله على الله ويميل بقلبه نحوه[4] بل لا ينبغى له ان يظن انه ينتفع[5] به اكثر مما تقدم وسبق فى علم الله فلا يسرّه ملازمته له وتعرضه نحوه بل يشكر الله تع الذى رزقه بعد سعيه ولم يُخيّبْ عناءه وتعبه كما قال יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך c) وقال بعض الصالحين انى لاعجب ممن يعطى لغيره ما قدّر الله له عنده ثم يمنّ به عليه ويطلب الشكر منه على ذلك واعجب منه ممن اخذ رزقه على يد غيره مجبورٍ على دفعه

a) Šabbāth 32b. b) Gen. 32, 11. c) Ps. 128, 2.

1) P. A. بغير زريعة. 2) F. والاجرة. 3) P. فيتغبط. 4) T. ويميل بقلبه نحوه فيضعف توكله على الله. 5) P. يستنفع.

فيذل له ويبتجّله ويشكره وان لم يأته الرزق على الوجه الذى تسبب له فاما ان رزق يومه قد تقدم له قبلُ في ملكه واما انه اتاه[1]) بوجه آخر فعلى اى الوجهين كان ليس ينبغى له ان يلزم[2]) الاسباب ولا يفتر عن التعرض لها اذا كانت موافقة لخلقه وجسمه ودينه ودنياه[3]) على ما قدّمت ويتوكل مع ذلك على الله انه[4]) لا يغفل عنه ولا يهمل امره كما قال טוב ה׳ למעוז ביום צרה וידע חוסי בו[a]) وكذلك القول في معنى الصحّة والاسقام[5]) ان على الانسان التوكل على الله في ذلك والسعى في استدامة الصحّة بالاسباب التى في طبعها ذلك ودفع السقم بما جَرَت[6]) به العادة دفعه على ما امر الله به جل وعز ורפא ירפא[b]) من غير ان يتوكل على اسباب الصحّة والمرض انها تنفعه او تضرّه الا باذن الله تع فاذا توكل على الله شفاه من سقمه بسبب وبلا سبب كقوله ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם[c]) وربما شفاه باضرّ الاسباب له كما علمت من قصّة אלישע في المياه الفاسدة كقوله והמים רעים והארץ משכלת[d]) انه دفع ضرّها بالملح وكذلك في قوله ויורהו ה׳ עץ וישלך אל המים וימתקו המים[e]) ونقل الاوائل رضى الله عنهم انه شجر الدفلى ومثله ישאו דבלת תאנים וימרחו על השחין ויחי[f]) وقد علمت ما كان من قصة אסא عندما توكل على الاطباء وترك التوكل على الله في مرضه من[7]) التوبيخ له[7]) وقال الكتاب כי הוא יכאיב ויחבש[g]) واما شرح القسم الثانى وهو في امور كسب الانسان واسباب رزقه وفنون

a) Na. 1, 7. *b*) Ex. 21, 19. *c*) Ps. 107, 20. *d*) II K. 2, 19. *e*) Ex. 15, 25. *f*) Jes. 38, 21. *g*) Hiob. 5, 18.

---

1) P. ان يأتيه. 2) P. يلم. 3) Fehlt in F. T. 4) F. لايضيّعه. 5) Fehlt in O. D. F. 6) جربت. 7—7) Fehlt in T. weil dieses nur auf אחזיה II K. 1, 16 nicht aber auf אסא II Chr. 16, 12 passen würde. Bachja wird wohl auch אחזיה gemeint haben.

تصريفه فى تجارة وصناعة وسفر ووكالة واجرة وولاية[1]) وخدمة الملوك وعمالة وقبالة[2]) وامانة وكتابة وصنوف الخدمة وصيد[3]) البرّ والبحر وما اشبه ذلك مما يستعمل لاكتساب المال واستكثار فضول العيش فوجه صواب التوكل فيها على الله ان يتعرض الانسان لما هيّأ الله له منها للقصد[4]) والقوت واخذ الكفاف من الدنيا فان قدّر الله له بالزيادة على ذلك اتاه بغير عنف ومشقة اذا توكل على الله فيه واقتصد فى التعرض للاسباب ولم يعتمد عليها بقلبه وان كان لم يقدّر الله له اكثر من القوت لو رام اهل السماوات والارض الزيادة عليه لم يمكنهم ذلك بوجه ولا بسبب فاذا توكل على الله فى ذلك نال راحة قلبه وسكون نفسه ورخاء باله اذ ليس يتعدّاه رزقه الى غيره ولا يتقدم ولا يتأخر عن وقته المقدّر له فيه وقد يُجرى الله ارزاقا كثيرة من العباد على يد شخص واحد منهم ليختبر بذلك طاعته لله من معصيته فيجعلها من اقوى اسباب المحنة والفتنة عليه كالملك الذى يرزق جنده وحشمه وكذلك الوزراء واصحاب السلطان والولاية الذين يعيشون فى اكنافهم طبقات من خولهم وخدّامهم ووكلائهم وعبيد وعيال وقرابات فيتكلفون من اجلهم التعرض لاسباب الكسب من وجوه تحسن وتقبح فالجاهل منهم يغلط فى ثلاثة وجوه[5]) احدها فى كسبه للمال فانه ياخذ ما قدر الله له اخذه[6]) باقبح الوجوه وارذلها فلو طلبه على وجهه[7]) لحصله على افضل مرغوبه[8]) وانتظم له امر دينه ودنياه

1) Fehlt in P. T. 2) F. والعناية لقباله. 3) So alle Hss. T. hatte offenbar in seiner Vorlage וציר, das er als maghribinische Schreibweise des וסיר annahm. Nach وسفر wäre aber وسير البر والبحر eine über flüssige Wiederholung. 4) F. للقدر. 5) Fehlt in P. ist aber am Rande in maghribinischer Orthographie, offenbar auf Grund der hebräischen Uebersetzung (vgl. ١٨٠, Note 1) folgendermassen nachgetragen: פי אג̇תמאע אלמאל אחדהא אנה יכ̇ד̇ מא קדר לה אלכ̇אלק אכ̇ד̇ה עלי וגוה מד̇מומה וארד̇להא. 6) O. + فهو ياخذه. 7) F. وجه الملال. 8) P. وربح ام.

ولم ينقص مما قدر الله له شيئًا والوجه الثانى انه يحسب جميع ما يصل[1]) اليه من المال انه رزق غذائه ولا يشعر ان الرزق ينقسم ثلاثة اقسام احدها رزق غذائه[2]) وهو قوت جسمه فقط وهو المضمون من الله لكل ذى حياة الى انقضاء اجله والثانى رزق غذاء غيره من عيال وبنين وخدم وحشم وما اشبه ذلك وهو غير مضمون من الله تعـ لجميع العباد بل لخواصّهم بشروط مخصوصة وهو عرض يتهيّأ[3]) فى وقت دون وقت على ما توجبه مجارى الاحكام من الله فى الفضل والعدل والثالث رزق مُلْك وهو المال الذى لا منفعة للانسان منه وعليه حفظه وصيانته الى ان يورثه غيرَه او يتلف عنه فالجاهل يحسب جميع ما قُدّر له من المال انه رزق غذائه وقوت[4]) جسمه فيَشْرَه[5]) اليه ويحرص عليه وربما جمعه لبعل زوجته بعده وقاتله واعدى عدوّ له والوجه الثالث انه يدفع الارزاق الى اصحابها على ما قدرها الله لهم على يده فيمتنّ بها عليهم كانه[6]) رزقه وقوته وانه قد تفضل به عليهم[6]) فيريد استجلاب شكرهم واستكثار حمدهم عليها والتعبّد له من اجلها وتشمخ نفسه ويداخله[7]) العُجب والزهو ويعرض عن الشكر لله تعـ عليها وظنّ انه لو وفّرها عنهم لبقيت عنده وان لولاه لانقطعت ارزاقهم فهو الشقىّ الذى يخاب[8]) سعيه فى الدنيا ويحبط[9]) اجره فى الآخرة والعاقل يجرى فى الوجوه الثلاثة على ما يوافق[10]) دينَه ودنياه وثقته بما فى يد الله من رزقه وكسبه اقوى من ثقته بما فى يده من ذلك ان لا يعلم ان كان هو رزق غذاء او رزق مُلك فينال الكرامة فى الدنيا وحسن المآل[11]) فى

---

1) P. يحصل. 2) F. + ولايشعر. 3) P. يأتيه. 4) O. لقوت. 5) Nur O.; die übrigen Hss. und T. فيُسرع. 6—6) Fehlt in O.; T. رزقهم وقوّتهم. 7) O. ودخاله. F. ويدخاله. 8) Die Hss. يخيب. 9) O. ويسقط; P. ויחט; A. D. ויהבט. 10) O. بوافقه. 11) O. אלמאאל gestrichen und am Rande אלמהאבה. P. אלמהאב. F. T. אלתואב wohl aus אלמתאב.

الآخرة كقوله فى מזמור הללויה a) אשרי איש ירא את ה׳ الى اخره ومن الناس طبقات لا يجتهدون فى كسب المال والاكثار منه الا حبًّا فى الكرامة من الناس ونشر الذكر فيهم فلا يقنعهم منه شىء وذلك جهلًا منهم باسباب الكرامة فى الدنيا والآخرة ويحملهم على ذلك ما يشاهدون من تبجيل العامة لذوى الاموال وكرامتهم لهم[1]) طمعًا فيما عندهم وحرصًا لاستجلاب ما فى ايديهم ولو عقلوا وتيقّنوا ان ليس فى قوّتهم ولا فى طاقتهم دفع فلس منها الا لمن قدره الله له عندهم لَما امّلوا غير الله جلّ وعز ولا استوجب الكرامة عندهم الا من خصّه الله بفضائل محمودة يستحقّ لها كرامة الله تع كقوله כי מכבדי אכבד ובזי יקלו b) فلما جهلت العامة فى اكرامهم لذوى الاموال اسباب الكرامة زادهم ذلك جهلًا باسباب مطلوبهم فوقعوا فى حرص حثيث وجهد وكيد طول اعمارهم واغفلوا ما كان اوجب عليهم الاجتهاد فيه والحرص عليه من توفية[2]) حقوق الله قِبَلهم وشكر نعمه لديهم وكان مطلوبهم اقرب اليهم بهذا السبيل لا محالة كقوله ארך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד c) وقال והעושר והכבוד מלפניך ואתה משל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל d) وقد يوجد فى جملة طالبى المال من ينتهى منه الى غاية مناه بطريق الاسباب التى ذكرنا ومنهم من يصل اليه بطريق الميراث وما اشبه ذلك فيظن ان السبب اوجب[3]) له ذلك ولولاه ما صار[4]) اليه منه شىء فيشكر السبب دون المسبِّب وما اشبهه فى ذلك بانسان فى فلاة من الارض اجهده العطش فوجد ماءً غير عذب قد استقرّ فى جبّ فسُرّ به سرورا[5]) شديدا وارتوى

a) Ps. 112. *b*) I S. 2, 30. *c*) Pr. 3, 17. *d*) I Ch. 29, 12.

---

1) P. + فى الدنيا. 2) O. תופיק. P. Korrigiert אלתופיק לחקוק.
3) A. am Rande يستحق wohl erst nach dem Hebr. 4) A. + من مُناه.
5) P. + كثيرا وفرح به فرحا.

منه ولم يسر الا قليلًا فصاب عينًا نابعة طيّبة عذبة فغمّه ما تقدّم من شربه الماء الاول[1]) وارتوائه منه وكذلك صاحب المال الذى حصل له بسبب ما لو تعذر عليه ذلك السبب لادركه بسبب آخر على ما قدمنا كقوله כי אין לה' מעצור להושיע ברב או במעט a) فمما ينبغى للمتوكل على الله فى رزقه اذا ابطأ الرزق عنه يوما ما ان يقول فى نفسه ان الذى اخرجنى الى هذا العالم[2]) فى زمن مخصوص ووقت مخصوص[3]) ولم يخرجنى اليه قبله او بعده هو[4]) الذى يمسك عنى رزقى الى وقت معلوم وبيوم معلوم لعلمه بما يوافقنى وكذلك اذا اتاه رزق مقدّر لا يفضل على قوته شىء ينبغى له ان يفكر فى نفسه ويقول ان الذى هيأ لى غذائى فى ثدى امى فى اول امرى بحسب حاجتى ومقدار قوتى يومًا بيوم الى ان عوضنى عنه بافضل منه ولم يضرّنى مجيئه مقدّرا شيئًا كذلك لا يضرنى مجىء[5]) هذا الرزق الذى نقلنى اليه الان مقدّرًا حسب حاجتى الى انقضاء اجلى شيئًا وكان مثالًا على ذلك كقول الله تعَ عن ابائنا فى الמדבר التى كانت هذه حالهم لقول الكتاب ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו b) وقال הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה c) وكذلك ان اتاه رزقه بسبب دون سبب وفى مكان دون مكان وعلى يد شخص دون شخص آخر يقول فى نفسه ان الذى خلقنى على صورة وشكل وهيئة وخلق دون سائر الاشكال والصور والاخلاق لصلاح حالى هو تخيّر لى ان يجىء[6]) رزقى على الوجه الذى يوافق حالى[7]) دون سائر الوجوه والذى اخرجنى الى هذا

a) I S. 14, 6. b) Ex. 16, 4. c) Jer. 2, 2.

---

1) P. الفاسد. 2) P. الحال. 3) Fehlt in O. 4) Von hier bis p. ٢٠٩, 4 الصواب fehlt in P. 5) D. مجيئه مقدرا. 6) O. لى رزقى. B. تخيّر لمجىء. 7) O. يوافقنى.

العالم فى مكان مخصوص منه وعلى[1]) يد شخصين مخصوصين دون سائر اشخاص العالم هو تخيّر لى مجيء رزقى فى بلد مخصوص وعلى[1]) يد شخص[2]) قد جعله سببا لرزقى صلاحًا لى والطافًا لى كقول الولى צדיק ה׳ בכל דרכיו *a*) واما شرح امور القسم الثالث وهو امور عياله واولاده واهله وعشيرته واصدقائه واعدائه ومعارفه[3]) وحُلفائه[4]) ومَن فوقه ومَن دونه من طبقات الناس فوجه صواب[5]) التوكل على الله فيهم على ما اصف وذلك ان كل انسان لا يخلو من احد امرين اما ان يكون غريبًا واما ذا اهل وقرابة فان كان غريبًا فليأنس بالله عند وحشته[6]) ويتوكل عليه فى حال غربته ويخطر على باله غربة النفس فى هذا العالم وان اهل الارض بمنزلة الغرباء فيها كقول الكتاب כי גרים ותושבים אתם עמדי *b*) ويفكر فى نفسه ان كل ذى قرابة عما[7]) قريب يعود غريبًا فريدًا لا ينفعه اهل ولا ولد ولا يصحبه منهم احد ثم يفكر فى سقوط عظيم كلفهم وحقوقهم ولوازمهم عنه فيحسب ذلك نعمة من نعم الله عليه لانه ان كان طالبًا لامور الدنيا ولوازمها كانت كلفته ومؤونته ايسر عليه دون العيال والبنين ففقدهم راحة له وعناية به وان كان طالبًا لامور آخرته فباله ارخى وقلبه اخلى لذلك فى حال تفرّده لا محالة ولذلك كان اهل الزهد فى الدنيا يفرّون الى الجبال عن اهلهم واوطانهم لتخلو نفوسهم للطاعة وكذلك كانت الانبياء فى عهد النبوّة يخرجون عن اوطانهم وينفردون لواجب حق الله عليهم على ما علمت من قصّة אליהו مع אלישע *c*) اذ قال عنه והוא חרש שנים עשר צמדים לפניו והוא בשנים העשר فلما اشار اليه אליהו باشارة لطيفة فهم عنه فقال له אשקה נא לאבי ולאמי ואלכה אחריך وقال וילך אחרי

a) Ps. 145, 17. *b*) Lev. 25, 23. *c*) I K. 19, 19*ff*.

1—1) Fehlt in O. 2) A. او اشخاص قد جُعلوا. 3) Fehlt in O.
4) O. וחרפאה. B. ותרבאיה. A. ואלפאיה. ٢٠٨, 2 وشركائه. 5) O. صاحب.
6) O. توحشه. 7) O. عن. F. قليل.

אלידו וישרתהו وقيل ان بعض الزهّاد دخل مدينة ليهدى اهلها الى الله تعـ فوجدهم يلبسون لونًا[1]) واحدًا فى زيّهم وكسوتهم وراى مقابرهم عند ابواب دورهم ولم يرَ امرأة بينهم فسألهم عن ذلك فقالوا له انّا لبسنا لونًا واحدًا من الثياب لـئـلا يمتاز[2]) منـا الضعيف من الغنىّ فلا يلحق الغنىّ العجبُ والفخرُ بماله ولا يدرك الضعيفَ مهانة ومذلّة من نفسه فيشبه حالنا فوق التراب كحالنا تحته وقد قيل عن بعض الامراء انه كان يختلط مع عبيده فلا يمتاز بينهم لقصده التواضع فى زيّه وملبسه وانّما[3]) نصبنا مقابر موتانا عند ابوابنا[4]) فلنتّعظ بها[5]) ونكون على حذر من الموت ونُعِدّ[6]) له الزاد المُبلغ[7]) لنا الى دار القرار واما ما رايت من اعتزالنا عن النساء والذريّة فانّا افردناها فى قرية بمَقْرَبَة منا اذا احتاج احدنا الى سبب من اسبابهنّ نهض اليهنّ وقضى غرضه[8]) وانصرَف الينا لمّا راينا ما يدخل علينا من شغل البال وعظيم الفتنة وكثرة الكلف والمُؤَن فى جوارهن والراحة من ذلك فى بعدهن ايثارًا للآخرة وزهدًا فى امور الدنيا فاستحسن الزاهد منهم ذلك ودعا لهم وغبطهم بحالهم وان كان المتوكل على الله ذا اهل وقرابة واصدقاء واعداء فليتوكل على الله فى سلامته منهم وليسعى فى اداء حقوقهم وقضاء حوائجهم وليُصفى لهم ضميره ويكفّ يده عن الاضرار بهم ويتسبّب الى ما يوافقهم وينصحهم ويرشدهم الى ضروب مصالحهم فى الدين والدنيا طاعة لله تعـ كقوله ואהבת לרעך כמוך a) وقال לא תשנא את אחיך בלבבך b) لا للمكافأة منهم ولا للذخيرة عندهم ولا لحبّ

a) Lev. 19, 18. b) ibid.

---

1) A. زيّا. 2) A. يتميّز. 3) O. وايضا. Von وانّما bis القرار steht in A. vor وقد قيل; in O. wiederholt an beiden Stellen. In F. steht وقد قيل bis وملبسه nach وغبطهم بحالهم, was vielleicht richtiger wäre. 4) A. ابواب ديارنا. 5) A. u. O. + فلا نزلّ ولا نخطى. 6) F. ونستعدّ. 7) A. אלמכרג aus אלמבלג. 8) O. A. B. وقضاها.

الكرامة والثناء منهم ولا لطلب رئاسة عليهم بل ايجابًا لامر الله وامتثالًا لعهده ووصيّته فيهم فان من جرى الى شىء مما ذكرنا اولًا عند قضائه لحوائجهم لم يدرك بغيته منهم فى الدنيا وخاب سعيه وحبط اجره فى الآخرة وان جرى فى ذلك طاعةً لله فقط اعانهم[1] الله على مكافأته فى الدنيا واطلق السنتهم بشكره وعَظُم امره فى قلوبهم وحصل له الثواب الجزيل فى الآخرة نظير ما قال الله لשלמה וגם אשר לא שאלת נתתי לך גם עושר גם כבוד a) واما وجه توكله على الله فى امور مَن فوقه ومَن دونه من طبقات الناس فوجه الصواب له اذا دعته الضرورة الى طلب حاجة ممن هو فوقه او ممن هو دونه ان يتوكل فيها على الله ويجعلهم اسبابًا فى قضائها كما يجعل فلاحة الارض وزراعتها سببًا لرزقه فان شاء الله ان يرزقه منها نبت الزرعُ ونما وزكا وكانت الارض فى ذلك غير مشكورة وانما الشكر لله وحده وان لم يشأ الله ان يرزقه منها لم تنبت الارض شيئًا او انبتت وادرك النباتَ آفةٌ فلا لوم على الارض وكذلك اذا استقضى احدًا من المخلوقين حاجة فليكون ضعيفهم وقويهم عنده فى قضائها سواء فليتوكل فى تمامها على الله فان انقضت على يد احدهم فليحمد الله عز وجل الذى قضا حاجته ويشكر الذى انقضت على يديه على حسن نيّته وضميره له لما اجرى الله صلاحه على يديه ومن المعهود ان الله تع لا يجرى الصلاح الا على يدى الصالحين وقلّما يجرى الفساد على يديهم كقول الاوائل מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חיב b) وقال לא יאונה לצדיק כל און c) وان لم تنقض حاجته على يديهم فلا يلزمهم لومًا ولا ينسب اليهم تقصيرًا بل يشكر الله تع الذى اختار له الخيرة فى ذلك ويشكرهم على حسب علمه بحرصهم وقصدهم لقضاء حاجته وان لم تنقض

a) I K. 3, 11. b) Baba bathra 119*a*. c) Pr. 12, 21.

1) A. ايّدهم.

على مرغوبه ومرغوبهم له وكذلك يجرى فى معارفه واصدقائه ومعامليه ومتصرّفيه وشركائه وكذلك ان كلفه من هو فوقه او من هو دونه قضاء حاجة فليتسبب الى فعلها بنيّته ويتعرض قضاءها بضميره ان كانت ممكنة له وكان الذى كلفه قضاءها اهلًا للسعى له فيها ثم يتوكل على الله فى تمامها فان قضاها على يده فلا يشكر نفسه فى ذلك ولا يطلب من صاحبه عليها شكرًا ولا مكافأة بل يشكر الله تع الذى قضاها على يديه وجعله سببًا لمصلحة غيره وان تعذرت عليه ولم يمكنه قضاؤها فلا يلوم نفسه ويعتذر الى صاحبه بعد بذل الجهد والمهجة فى ذلك واما امور اعدائه وحسّاده وباغضيه فليتوكل فى امورهم على الله ويصبر لجفائهم ولا يقاصصهم[1] بمثل افعالهم بل يتفضل عليهم ويتجمّل معهم فى كل ما يسعه مجاملتهم ويذكر فى نفسه ان نفعه وضرّه فى يد الخالق تع[2] فان كانوا سببًا لضرّه فليحسن الظن بهم ويسىء الظن بنفسه وبافعاله وسوء مقدّماته عند ربه ويتوب الى الله ويتضرّع اليه فى غفران ذنوبه فيعود اعداؤه الى مصادقته كقول الحكيم ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו[a] واما شرح القسم الرابع فى امور فرائض القلوب والجوارح المخصوص بالانسان نفعها وضرها وذلك مثل الصوم والصلاة والסכה والלולב والציצית وحفظ السبت والاعياد والانتهاء عن المحارم وجملة فرائض القلوب التى لا تتعدّى الى غيره ونفعها وضرها مخصوص به دون سائر الناس فوجه صواب التوكل فى جميعها على الله ما انا شارحه والله اسأل ارشادنا الى الحق برحمته[3] وذلك ان اعمال الطاعة والمعصية لا تصح من الانسان الا باجتماع ثلاثة اشياء احدها اختيار الطاعة بنيّته وضميره لله تع والثانى

a) Pr. 16, 7.

---

1) O. B. يقارضهم. 2) D. + لا بيد مخلوق. 3) F. اسأل الله تع ان يرشدنا الى سبيل الحق.

القصد والعزم على تنفيذ الفعل الذى وقع اختياره له والثالث التعرض لتنفيذ الفعل بجوارحه الظاهرة وخروجه الى حد الفعل[1]) فما لم يخف[2]) علينا منها مثل اختيار الطاعة والمعصية والقصد والعزم على الفعل فالتوكل على الله فى ذلك خطأ وجهل لان الله تعّ قد فوّض الينا اختيار طاعته ومعصيته كقول الكتاب ובחרת בחיים *b*) ولم يفوّض الينا تنفيذ العمل بالطاعة والمعصية الا باسباب خارجة عنا[3]) تتهيأ فى بعض الاوقات وتتعذر فى بعضها فمن[4]) توكل فى اختيار طاعة الله على الله وقال لا اختار ولا اقصد الى عمل شىء من طاعة الله حتى يختار لى ما فيه الصلاح لى منها فقد اخطأ سبيل الرشد وزلّت قدماه عن وجه الصواب لان الله قد امرنا باختيار عمل الطاعات والقصد اليها بالجد والعزم وصدق النيات ابتغاء وجهه جل وعز وعرّفنا انه وجه الصواب لنا فى الدنيا والآخرة فان تهيأت الاسباب وامكن تنفيذ[1]) العمل بطاعة الله الذى تقدم اختيارنا له صحّ لنا جزيل الثواب على الاختيار للطاعة وعلى العزم للعمل لها وعلى تنفيذ[5]) فعلها بالجوارح الظاهرة وان تعذر على الجوارح تنفيذ فعلها صحّ لنا ثواب الاختيار والقصد على ما ذكرنا فى ما تقدم وكذلك العقاب على المعصية والفرق[6]) بين الطاعة وسائر اعمال الدنيا فى معنى التوكل على الله جل وعز لان سائر امور الدنيا لم يكشف لنا وجه الصلاح والخير فى سبب من الاسباب دون سائرها ولا وجه الفساد والشر فى بعضها دون بعض فانّا لم نقف على اى الصناعات ارشد لنا واولى بنا فى طلب الرزق والصحة والخير ولا فى اى التجارات والاسفار والاعمال الدنيائية ننجح اذا تعرضنا لها فالواجب علينا ان نتوكل على الله فى اختيارها وتنفيذها

a) Dt. 30, 19.

---

1) D. + الذى وقع اختياره له. 2) Die Hss. مما خفى falsch. 3) A. عنه falsch. 4) D. فمن قصد التوكل فى. 5) Fehlt in A. 6) F. + موجود.

ليحسن عوننا على ما فيه صلاحنا بعد التعرض لها ونضرّع اليه فى الهامنا[1]) اختيار ارشدها لنا واولاها بنا واما طاعة الله فليست كذلك لانه قد أطلعنا على وجوه الصواب فيها وامرنا باختيارها بعد التطويق[2]) لنا على ذلك فان تضرعنا اليه فى الاختيار لها وتوكلنا عليه فى تبصيرنا وجه الصلاح منها كان ذلك خطأً من قولنا وجهلاً من توكّلنا[3]) ان قد تقدم تبصيره لنا بضروب الطاعة التى تنفعنا فى الدنيا والآخرة كقول الكتاب فى ثواب الدنيا ויצונו ה׳ לעשות את כל החקים האלה לטוב לנו כל הימים *a*) وقال فى ثواب الآخرة וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות *b*) وايضاً[3]) فان امور الدنيا قد يعود السبب المحمود مذموماً والمذموم محموداً واما الطاعة والمعصية فليست كذلك فان محمودها[4]) ومذمومها لا تنتقل عن حالها ابداً ولا تتبدل واما الذى ينبغى ان نتوكل عليه فيه فهو التنفيذ لعمل الطاعات[5]) بعد الاختيار لها بصدق النيّة والعزم والجد بصفو الضمير والاخلاص لوجهه تعَ وفى ذلك يجب علينا التضرع الى الله ليُعين عليه ويُرشد اليه على ما قال الولى הדריכני באמתך ולמדני *c*) وقال הדריכני בנתיב מצותיך *d*) وقال דרך אמונה בחרתי *e*) وقال דבקתי בעדותיך ה׳ אל תבישני *f*) وقال ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד *g*) وجميع ذلك دليل على انه قد وقع اختياره على عمل الطاعة لكن يرغب الى الله فى امرين احدهما اخلاص قلبه وتقوية اختياره للطاعة بنفى شواغل الدنيا عن قلبه وبصره وهو قوله יחד לבבי ליראה שמך *h*) وقال גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך *i*) وقال העבר עיני מראות שוא *k*) وقال הט לבי אל עדותיך *l*) وما اشبه ذلك

a—b) Dt. 6, 24. *c*) Ps. 25, 5. *d*) 119, 35. *e*) ibid. V. 30. *f*) V. 31. *g*) V. 43. *h*) Ps. 86, 11. *i*) 119, 18. *k*) V. 37. *l*) V. 36.

---

1) A. D. P. + الى. 2) P. التصديق; hatte T. بعد الوعد لنا oder hat er التطويق nicht verstanden? 3—3) Fehlt in F. 4) Von hier bis 182, 2 fehlt in A. 5) O. T. الطاعة.

والثانى تقوية جوارحه على تنفيذ العمل بطاعته وهو قوله הדריכני בנתיב מצותיך *a*) وقال סעדני ואושעה ואשעה בחקיך תמיד *b*) وكثير مثله وسأبيّن فيما نستأنف وجوه مفسدات هذا القسم ووجوه تمامه وصوابه ان شاء الله واما شرح القسم الخامس وهو فرائض الجوارح التى يتعدّى من الانسان نفعها وضرّها الى غيره مثل الصدقة والزكاة ونشر العلم والامر بالمعروف والنهى عن المنكر واداء الامانات وكتمان الاسرار وقول الحسن وفعل الجميل وبرّ الوالدين وهداية العصاة[1] الى الله ونصيحة الناس الى وجوه رشدهم والاشفاق على[2] ضعيفهم والرحمة لهم واحتمال جفاءهم عند[3] تنبيههم الى طاعة الله وترغيبهم وترهيبهم بالوعد والوعيد فوجه الصواب التوكل فى ذلك على الله تع وان يكون الانسان ينوى جميع هذه الاعمال وما اشبهها ويختار فعلها ويتسبب اليها حسب[4] طاقته على ما تقدم لنا فى القسم الرابع من وجوب الاختيار علينا ولزومه لنا تقربًا الى الله فقط لا للثناء والكرامة فيهم ولا للمكافأة منهم ولا للتقدم بالرئاسة عليهم ثم يتوكل على الله فى تنفيذ ما قصد فعله منها على ما يرضاه منه تع بعد التضرع[5] له ويتحرّى[6] فى جميع ذلك حسب طاقته فى اخفاء عمله عمّن لا تدعوه الضروره الى تعريفه فلانٍ يكون سرًّا اعظم لاجره من ان يكون جهرا فما لم يمكنه اخفاؤه فليتذكر الاصل الذى قدّمنا ان النفع والضرّ لا يكون من المخلوقين الا باذن الخالق تعالى فاذا اجرى الله على يديه حسنة يفكر فى نفسه انها منّة من الله عليه ونعمة انعم بها اليه فلا يسرّه ثناء الناس عليه بها ولا يريد كرامتهم من اجلها

a) V. 35. *b*) V. 117.

---

1) P. + والظالمين. 2) D. عليهم. 3) D. بعد. 4) P. سبب. T. اليها على ما. 5) Fehlt in O. P. D.; F. T. التعرض. 6) O. ויתחלא wohl aus ויתחרי. O. am Rande ויתחרז auch T. so.

فيؤديه الى العُجب بعمله فيَفسد ضميره وقصده لله ويخسر عمله ويحبط ثوابه وسأُبيّن ذلك فى بابه ان شاء الله واما شرح القسم السادس وهو فى ثواب الدنيا والآخرة الذى يستحق له بالعمل الصالح فى الدنيا وذلك أن الثواب ثوابان[1] ثواب فى الدنيا فقط وثواب فى الآخرة فقط وقد يستحق الثوابين على عمل واحد ولم يشرح لنا بيان ذلك على التقصّى لكن ضمن الخالق للامّة ثوابًا مجملًا على عمل مجمل لم يجزّئ الثواب على الطاعات فى الدنيا كما فعل ذلك فى العقاب على المعاصى فى الدنيا نحو شرحه للاعمال التى يلزم فاعلها סקילה שריפה הרג و חנק و מלקות و כרת و מיתה و תשלומי כפל و תשלומי ארבעה וחמשה و נזק שור و בור و שן و אש و נותן מום באדם و שולחת יד במבושיו و מוציא שם רע وما اشبه ذلك واما ثواب الآخرة وعقابها فلم يشرح منها الرسول فى كتابه شيئًا لوجوه منها لان صورة النفس دون الجسم مجهولة عندنا فضلًا عما يلذّذها فى تلك الحال او يؤلمها من ثواب وعقاب وانما شرح ذلك لمن كان يفهم هذا المعنى كقول الله تعـ ליהושע בן יהוצדק ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה[a] ولا يجوز أن يكون ذلك فى حال ارتباط نفسه بجسده وانما اشار الى ما بعد الموت فتصير النفس فى صورة الملائكة فى حال بساطتها ولطفها وتركها استعمال جسدها اذا صفت واستنارت وزكت اعمالها فى الدنيا ومنها لان ثواب الآخرة وعقابها كان منقولًا عن الانبياء عند العامة ومعقولًا عند الخاصة فاختصر ذكره فى كل كتاب كما اختصر كثيرًا من شروح الشرائع والفرائض اتّكالًا على النقل ومنها لان الامة كانت من الجهل وقلّة الفطنة بحيث لا يخفى من الكتاب وسلك الخالق تعـ معهم طريق الاب الشفيق مع ابنه الصغير اذا اراد تاديبه

a) Zach. 3, 7.

---

1) P. ثواب التائبين على ضربين.

بلطف ورفق كما قال כי נער ישראל ואוהבהו *a*) فلاب اذا قصر بابنه فى حال صبائه الى تعليمه الاداب التى يرتقى بها الى الدرجات[1]) العالية التى يجهلها الصبى فى ذلك الوقت[2]) لو رغّبه بها ابوه وقال له اصبر على مشقّة الاداب والتعليم لترتقى[3]) بها الى درجات[1]) الفضائل لم يصبر لذلك ولا انقاد اليه لجهله بها فاذا وعده على ذلك بما يلذذه فى العاجل من طعام وشراب ولباس ومركب بَهِج وما اشبه ذلك واوعده بما يؤلمه فى العاجل من الجوع والعرى والضرب وما اشبه ذلك واقنعه بما يأنس اليه من الدلائل الحسّية والشواهد الواضحة الحقية استسهل احتمال كلفة الادب وصبر على مشقته فاذا بلغ اشدّه وقوى عقله ميّز الغرض المقصود اليه بتأديبه وقصد قصده واستصغر[4]) اللذة التى كان يجرى اليها فى اول امره وكان ذلك لطفًا به وكذلك الخالق تعـ رغّب الامة ورهّبها بثواب وعقاب عاجلَيْن لعلمه من الامة اذا انصلحت للطاعة سينكشف عنها جهلها بثواب الآخرة وعقابها فتقصد بالطاعة قصده وتجرى بها نحوه وكذلك القول فى ما جاء فى الكتاب من التجسيم للخالق تعـ ومنها ان ثواب الآخرة لا يستحقّه احد من الناس بصلاح عمله فقط وانما يستحق من الله الثواب بسببين بعد العمل الصالح احدهما[5]) هداية الخلق الى الطاعة لله وحملهم الى العمل الصالح لله[5]) كقوله ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד *b*) وقال ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב *c*) فاذا اجتمع للمجتهد ثواب استصلاحه الى ثواب صلاحه والى ثواب اخلاصه وصبره كان اهلًا

a) Hos. 14, 1. *b*) Dan. 12, 3. *c*) Pr. 24, 25.

1—1) Fehlt in O. 2) P. تلك الحال. 3) D. לתרקי בה. P. לתקריבה.
4) O. ואסתעגל aus ואסתסגר. Auch hier ל für ר. Vgl. ٢١١ Note 6.
5—5) P. am Rande und T. احدهما ان يدلّ للناس طاعة الخالق تعـ ويدبّر عليهم صنع الخير.

لثواب الآخرة عند الله تع والسبب الثانى تفضّلًا من الله تع وجودًا منه واحسانًا كقوله ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו a) والعلّة فى ذلك ان عمل الانسان ولو كان كرمل البحر فى عدده لم يَفِ بنعمة من نعم الله قِبَله فى الدنيا فكيف ان كانت له زلّات وغفلات فان وقع من الله تحديد[1]) فى طلب شكر النعمة من الانسان سقط عنه عمله واستغرقته[2]) اقلّ نعمة لله قبله فما كان من ثواب الله تع له ليس يستوجبه باستحقاق عمله فهو بفضل الله عليه واما[3]) العقاب فى الدارين فبحقّ لازم ودَين واجب على الانسان الا ان فضل الله عليه[3]) شامل له فى الدارين كقوله ולך אדני חסד a) והוא רחום יכפר עון b) ومنها لان العمل الصالح ينقسم الى قسمين منه خفىّ لا يطّلع عليه غير الله تع كفرائض القلوب وما اشبهها ومنه ظاهر على الجوارح لا يخفى عن المخلوقين وهى الشرائع الظاهر عملها على جوارحنا والخالق تع يجازى على العمل الظاهر على الجوارح بثواب ظاهر فى الدنيا ويجازى على العمل الباطن الخفىّ بثواب خفىّ وهو ثواب الآخرة ولذلك وصفه الولى بلفظ يدلّ على ذلك بقوله מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם c) وكذلك مجرى العقاب فى الظاهر والباطن على مجرى الثواب والدليل على ذلك ان الخالق تع ضمن للامّة على الطاعات الظاهرة على الجوارح ثوابًا ظاهرًا معجّلًا فى الدنيا وهو مشروح فى פרשת אם בחקותי תלכו d) وكذلك ضمن لها على المعاصى الظاهرة المشهورة عقابًا ظاهرًا معجلا فى الدنيا اذ ليس على جمهور الامة الا ما ظهر من الاعمال لا ما بطن[4]) وهو قول

a) Ps. 62, 13. *b*) Ps. 78, 38. *c*) Ps. 31, 20. *d*) Lev. 33, 3 *ff*.

---

1) Nach P.; Die übrigen Hss. haben תחדיר. 2) D. واستغرقه. P. ואסתצרקה פי verschrieben aus ואסתגרקה. 3—3) Fehlt in O; P. الا ان لله عليه فضل شامل فى الامرين. O. شامل له فى الامرين. 4) F. لا ما هو باطن منها.

الكتاب הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו a) وقال الكتاب ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מהאיש ההוא ושמתי אני את פני באיש ההוא b) واما الطاعات الباطنة والمعاصى المضمرة[1]) فحكم ثوابها وعقابها الى الله فى الدنيا والآخرة ولذلك اختصر الكتاب شرح ثواب الآخرة ومنها ان الثواب والعقاب المذكورَيْن فى الكتاب قد قابل الرسول بثواب الدنيا وعقابها اهل الدنيا ولما كان יהושע בן יהוצדק فى عالم الملائكة قيل له ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה c) اذ هذا سبيل الترغيب والترهيب ان يكون مُشاكِلُه[2]) الزمانَ والمكانَ فافهم ومنها لان ثواب الآخرة انما غايته الاختصاص بالله والتقرب من نوره الاعلى كقوله והלך לפניך צדקך d) وقال והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע e) وقال להשיב נפשו מני שחת לאור באור החיים f) ولا يصل اليه الا من رضى الله عنه فرضوان الله تع اصل الثواب كقوله כי רגע באפו חיים ברצונו g) وقال فى פרשת אם בחקותי اشارات تدلّ على الرضاء من الله وهو قوله ולא תגעל נפשי אתכם ופניתי אליכם והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם h) وقال ואהבך וברכך והרבך i) فالتوكل على الله فيما وعد به الصالحين من ثواب الدنيا والآخرة على الطاعة انه يوفى بذلك لمن استحقّه وكذلك يوفى ما ضمن من العقاب لمن استحقه واجبٌ على المؤمن وثقته بالله فى ذلك من تمام الايمان به كقوله והאמין בה' ויחשבה לו צדקה k) وقال الولى לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים l) ولا ينبغى له ان يتوكل على صالح عمله فيضمن لنفسه الثواب فى الدنيا والآخرة على عمله بل يسعى ويجتهد ويجد فيه شكرا لنعم الله

a) Dt. 29, 28. *b*) Lev. 20, 4. *c*) Zach. 3, 7. *d*) Jes. 58, 8. *e*) Dan. 12, 3. *f*) Hiob. 33, 30. *g*) Ps. 30, 6. *h*) Lev. 33, 12 *f*. *i*) *k*) Gen. 15, 6. *l*) Ps. 27, 13.

---

1) F. واما المعاصى الباطنة والمضمرة. 2) Nach einer Korrektur am Rande O.; die Hss. haben מן שאכלה.

المتواترة عليه لا لرجاء فى ثواب مستانف يستوجبه بعمله بل يتوكل على[1]) فضل الله فيه بعد الاجتهاد فى تأدية شكر الله جل وعز على عظيم مِنَنه قبله كقول الاوائل אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס a) وكان بعض الصالحين يقول لا يصل احد الى ثواب الآخرة بعمله عند[2]) مناقشة الحساب بما يلزمه لله تعـ على نعمته[3]) قبله بل بفضل الله عليه فلا تغترّوا بعمالكم كقول المولى فى هذا المعنى ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו b) واما القسم السابع وهو فى تفضل الله على اوليائه واصفيائه فى دار الآخرة من جزيل النعم الذى لا يحيط بوصفه فوجه التوكل على الله فيه[4]) التعرض للاسباب التى توصله الى درجات الاولياء المستحقين لذلك من الله جل وعز وهو التخلّق باخلاق اهل الزهد فى الدنيا واخراج محبتها وايثارها من قلبه وتعويض ذلك بالمحبة لله والانقطاع اليه والانس به والتوحش من الدنيا واهلها والتسيّر فيها بسير الانبياء والاصفياء ثم يحسن الظن بالله تعالى انه يتفضل عليه كما تفضل عليهم فى الآخرة واما من توكل على الله انه يؤهّله[5]) لذلك دون واسطة عمل فهو الجاهل الغبيّ وهو فى منزلة من ذكر الاوائل عمـ עושין מעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס c) ومن علامة اهل هذه الدرجة الرفيعة الهداية لعباد الله الى طاعة الله والصبر عند المحنة والبلوى واستهانة كل شيء فى جنب القيام بامر الله على ما علمت من قصة והאלהים נסה את אברהם d) وقصة חנניה מישאל ועזריה בכבשן האור e) وقصة דניאל בגוב האריות f) ועשרת הרוגי מלכות فمن آثر الموت فى طاعة الله على الحياة

a) Ābūth I, 3. b) Ps. 62, 13. c) Sūṭa 22*b*. d) Gen. 22, 1. e) Dan. 3, 13*ff*. האור für aram. נורא, müsste האש heissen. f) 6, 13*ff*.

---

1) P. على الله وعلى افضاله. 2) O. بعد. 3) P. D. F. نعمته. 4) O. فهو. 5) ستاهل لذلك اوانه اهلا لذلك; P. ינחלה aus יוחלה.

في عصيانه[1] والفقر على الغنى والسقم على الصحة والبلوى على العافية[2] استسلامًا[3] لحكم الله ورضًا بقضائه[3] كان اهلًا لفضل الله عليه بنعيم الآخرة الذى قال عنه الكتاب להנחיל אוהבי יש ואצרתיהם אמלא a) وقال עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו b) وقال מה רב טובך אשר צפנת ליראיך c)

الفصل الخامس

واما الفرق بين المتوكل على الله وغيره في معنى التعرض للاسباب فاقول ان المتوكل على الله تعـ ينفصل من غير المتوكل عليه في سبعة معان احدها ان المتوكل على الله راض بحكمه في جميع احواله وشاكر له على السرّاء والضرّاء كقول איוב[4] ה׳ נתן וה׳ לקח יהי שם ה׳ מבורך d) والغير المتوكل على الله شاكر نفسه على السرّاء كما قال כי הלל רשע על תאות נפשו e) ولائم ربّه على الضرّاء كما قال והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו f) والثاني ان المتوكل على الله ساكن النفس وادع[5] القلب من جهة الاقدار لعلمه انها تجرى من الله على ما يوافقه في دنياه وآخرته كقول الولي אך לאלהים דומי נפשי כי ממנו תקותי g) وغير المتوكل على الله في قلق دائم وهمّ طويل وحزن غير مفارق له في سرّائه وضرّائه[6] اما في السرّاء فلقلّة[7] قنوعه بحاله وطمعه في الزيادة والاحتفال والاستكثار منه[8]

a) Pr. 8, 21. *b*) Jes. 64, 3. *c*) Ps. 31, 20. *d*) Hiob 1, 21. *e*) Ps. 10, 3. *f*) Jes. 8, 21. *g*) Ps. 62, 6.

---

1) P. + ואלפקר עלי אלוגוד. Der Abschreiber misslas ואלפקר und ergänzte على الوجود, das hier keinen rechten Sinn haben kann. 2) D. النعمة; T. الراحة. 3—3) Nur in F. 4) T. führt zwei andere Stellen an. 5) D. מודע, die übrigen Hss. וארע. 6) Fehlt in den Hss. 7) F. فلقلقة بقلّة. 8) In T. ist dieser Satz deffekt; er müsste lauten: ואשר איננו בוטח באלהים הוא בצער תדיר ודאגה ארוכה ואבל ועצב לא ימוש ממנו בטובה וברעה, בטובה מפני מיעוט רצותו במצבו ותאבונו להוסיף.

واما فى الضرّاء فلقنوطه[1]) بذلك ومخالفته لهوائه ومصادّته[2]) لطبعه واخلاقه وغيه قال الحكيم כל ימי עני רעים a) والثالث ان المتوكل على الله وان اشتغل بالاسباب لا يعتمد بقلبه عليها ولا يرجو منها نفعًا ولا ضرًّا دون قدر الله بل يشتغل بها ايثارًا لطاعة الله الذى امر بالاشتغال فى الدنيا لعمارتها وتزيينها فان استجلب بها منفعة او استدفع بها مضرّة حمد الله جل وعز وحده على ذلك ولم يزده فيها اغتباطًا ولا عليها حرصًا ولا اليها سكونًا بل يقوى توكله على الله وسكن[3]) قلبه اليه دون[4]) الاسباب وان لم ينتفع بالاسباب عرف ان رزقه يأتيه اذا شاء الله[4]) من حيث شاء ولم يزْعده[5]) ذلك فيها ولا ترك استعمالها طاعةً لله تع وغير المتوكل انما يشتغل بالاسباب توكلًا عليها انها تنفعه وتدفع الضرّ عنه فان انتفع بها شكرها وشكر سعيه فيها وحرص[6]) عليها ولم يلتفت الى سواها وان لم ينتفع بها ذمّها[7]) ومقتها وانصرف حرصه عنه كقول الكتاب על כן יזבח לחרמו ויקטר למכמרתו כי בהמה שמן חלקו ומאכלו בראה b) والرابع ان المتوكل على الله اذا فضل له شى على قوته صرفه فيما يوافق رضا الله تع بسخاء نفسه وسماحة قلبه كقول الولى כי ממך הכל ומידך נתנו לך c) وغير المتوكل على الله لا يرى الدنيا بجميع ما فيها قوتًا له وبلاغًا لحاجته فيوفّر ماله عن تأدية حقوق الله وحقوق الناس منه فلا يشعر به حتى يتلف عنه ويبقى دونه كقول الكتاب فيهما יש מפזר ונוסף עוד וחושך אך למחסור d) والخامس ان المتوكل على الله انما يتعرض للاسباب فى الدنيا ليتزوّد منها زادًا لآخرته وبلاغًا لمعاده[8]) فما صلح[9]) له منها بسلامة دينه ودنياه اشتغل به وما كان فيه شبهة فساد فى دينه وقصدُ عصيان الله لم يتعرض

a) Ps. 15, 15. b) Hab. 1, 16. c) I Chr. 29, 14. d) Pr. 11, 24.

1) O. פלקנועה aus פלקנוטה; A. korrigiert פלקלה קנועה 2) O. ומצ̈ררתה. 3) P. D. F. وسكون. 4—4) Fehlt in F. 5) O. يزده. 6) A. وجهد. 7) P. T. רמאהא. 8) P. المعدته! 9) P. A. F. صحّ.

له لئَلا يستجلب داءً عوضًا[1] عن الدواء وغير المتوكل على الله يأنس الى الاسباب ويسكن قلبه اليها فلا يتجنّب منها شيًّا ويتعرض الى المذموم والمحمود منها ولا يفكر فى عاقبة امره كقول الحكيم فيهما חכם ירא וסר מרע וכסיל מתעבר ובוטח a) والسادس ان المتوكل[2] على الله يصادق جميع طبقات الناس وتأنس نفوسهم اليه لأمنهم من ضرّه وسلامة صدورهم من جهته فلا يخافونه على عيالهم واموالهم وهو ايضًا فى امن من جهتهم لعلمه ان نفعه وضرّه ليس فى يد مخلوق ولا فى قدرته فلا يخاف ضرّهم كما انه لا يرجو نفعهم فاذا امن منهم وامنوا من جهته صادقهم وصادقوه كقول الولى והבוטח בה' חסד יסובבנו b) وغير المتوكل على الله لا صديق له ولا شفيق عليه لانه لا يزال حاسدًا للناس وباغيًا عليهم يحسب[3] كل نعمة صارت اليهم زائلة[4] عنه وان ارزاقهم مقتطعة من رزقه وان كل ما حُرِمَ من محبوباته فمن قِبَلهم وبايديهم تبليغُهُ مناه وان ادركته آفة او مصيبة فى مال او ولد ظن ان ذلك من قِبَلهم واليهم كشفُ الضر ودفعُ البلاء عنه فلما وضع هذه المقدمات فى نفسه تبع ذلك منه مقتُهم وذكرُ اعراضهم وسبُّه لجميعهم ومعاداتهم فهو محقور[5] فى الدارين ومغبون فى المحلّين كقول الحكيم עקש לב לא ימצא טוב c) والسابع ان المتوكل على الله لا يحزن لِفوت مطلوب ولا لفقد محبوب ولا يدّخر موجودًا ولا يهتم لاكثر من رزق يومه لانه لا يحدّث نفسه بما يكون فى غده[6] اذ لا علم له فى حين انقضاء[7] اجله فيتوكل على الله فى انفساح مدته وتأتّى رزقه وقوته فيه فلا يفرح بمستأنف ولا يحزن له كقول الكتاب אל תתהלל ביום מחר כי לא

a) Pr. 14, 16. *b*) Ps. 32, 10. *c*) Pr. 17, 20.

---

1) A. سببا. 2) Von hier bis 194, 12 fehlt in A. In O. fehlt der folgende Passus bis وغير المتوكل, ist aber von späterer Hand am Rande nachgetragen. 3) P. يحسد. 4) P. ويحسب انها زائلة. 5) P. P. F. ممقوت. 6) D. غد يومه. 7) F. ينقضى.

תדע מה ילד יום *a*) وقال בן סירא *b*): אל תצר לצרת מחר כי לא תדע מה ילד יום מחר יבוא ואיננו ונמצא מצטער על עולם שאינו שלו وانما غمّه وحزنه فانه لتقصيره مما يجب لله عليه من الحقوق ويجتهد فى تأدية ما امكنه من ذلك بظاهره وباطنه استشعارًا بالموت وحلول المنيّة فخوفه نزولَ الموت عليه يزيده تاكيدًا وحثًّا للتزوّد[1] لآخرته وقلّة الاهتمام بالاستعداد للدنيا وهو قول الاوائل שוב יום אחד לפני מיתתך *c*) وفسروا ذلك ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה כדכתיב: בכל עת יהיו בגדיך לבנים *d*) وغير المتوكل على الله كثير الحزن لتواتر آفات الدنيا عليه فيفقد محبوباته وتفوت عنه مطالبه[2] ويستعدّ من متاع الدنيا كثيرًا كانه قد امن الفوتَ وزايله[3] خوفُ الموت فكأنّ عمره لا ينقضى واجله لا يتمّ ولا يفنى قد لَهِيَ عن الآخرة وشغل[4] بدنياه عن النظر فى امور دينه وزاده ومعاده فكان انسُه الى امتداد اجله فى الدنيا سببا لطول امله فى امورها وسببا لقصر امله فى[5] آخرته فاذا وعظه واعظ وارشده مرشد فقال له الى متى تغفل عن النظر فى زادك وامور معادك قال اذا حصل لى الكفاية والقوت ولجميع مَنْ لدىَّ مِن اهل وعيال الى انقضاء امرنا سكنتْ نفسى من همّوم[6] الدنيا وتفرّغتُ لتأدية حقوق الله ونظرتُ فى اسباب الزاد ليوم المَعاد وقد[7] أرى أن افضح وجه جهلهم وخطائهم فى هذا المذهب بسبعة معان نكشف بها عن عظيم جهلهم وغلطهم وان طال الكلام بنا لما فى ذلك من التقريع والتوبيخ لاصحاب هذا الراى وهم اصحاب الرهون ان حسبهم فى ذلك حسب التاجر اذا تاجر بدَين مع من ليس بثقة عنده فيسترهنه عند[8] متاجرته معه خوفا من قلّة وفائه وقلّة يساره وتعذّر انصافه

a) Pr. 27, 1. *b*) ? Vgl. Sanhed. 100*b*. *c*) Ābōth II, 10. *d*) Eccles. 9, 8.

---

1) Fehlt in O. 2) P. مطلوباته. 3) P. وزواله خوف من الموت. 4) F. واشتغل بدنياه واغفل عن. 5) D. + امر: 6) F. امور الدنيا وهمومها ثم انفرغ. 7) In T. u P. beginnt hier Kap. VI. 8) P. عن تجارته معه,

الفصل السادس

فاول وجه الرد عليه بان اقول ايها الشاكّ فى قدر الله والمرتاب فى جلالة عظمة الله الذى ذهب نورُ عقله وطفى سراجُ ذهنه بغلبة ظلمة هوائه عليه اليسَ انما يصلح منك طلبُ الرهن واخذُه من خصمك[1]) وصاحبك[2]) الذى لا ملك له عليك ولا امره نافذ فيك واما الاجير اذا استؤجر عند الناس فليس يصلح منه ارتهان مستأجِره عن اجرته قبل خدمته له واحرى العبد ان[3]) لا يسترهن مولاه قبل خدمته له عن نفقته واحرى[3]) المخلوق ان لا يسترهن خالقه قبل طاعته له ومن العجب ان خدمة العبد لمولاه على شرط[4]) توفيته اجرته بعد خدمته قبيح كقولهم אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס a) فكيف ان يتصلّب ويتوقّح فى طلب رهن عن نفقته قبل خدمته وفى مثله يقول الكتاب הלה' תגמלו זאת b) والوجه الثانى ان كل قابض رهن من المرتَهَن فله غاية ولمطلوبه نهاية واما صاحب هذا الراى فلا غاية لمطلوبه لانه لا علم له بما يفى بنفقته ونفقة عياله من القوت والفضول الى انقضاء امرهم فلو حتى ان يحصل له من المال اضعافًا كثيرة مما يفى بذلك لم تسكن نفسه لان آجالهم مجهولة ومدّة اعمارهم غير محدودة فهو جاهل بكمّيّة ما يطلب اذ لا غاية له عنده ولا مقدار والوجه الثالث ان المرتهِن صاحبه انما يرتهنه[5]) اذا لم يتقدّم له حق واجب عليه ولا كان قِبَله دَيْن لازم فعذره بيّن واما اذا تقدم لصاحبه قبله حقوق واجبة وعرف له قِبَله ديونًا لازمة فلا وجه لطلب رهن منه ولا يجوز قبضه منه ولو تبرّع به المرتهن واحرى للخالق تعـ الذى له قبل الانسان من الحقوق الواجبة ما لو جُمع

a) Āбōth I, 3. *b*) Deut. 32, 6.

---

1) P. D. F. كفتك. 2) Fehlt in O. 3—3) Fehlt in O. F.; bei T. fehlt عن نفقته. 4) Die Hss. שריטה. 5) Die Hss. haben bald ارتهن bald استرهن; beides ist richtig.

عملُ كل ناطق فى مدة العالم لشخص واحد من الناس لم يَفِ جميعه بحق نعمة من نعم الله عليه فكيف لا يستحى هذا الوقح الوجه ان يستقدم الخالق تع نعمًا جليلة على ما تقدم له قبله فيثقل الحق عليه ولعله لا يفى بما وعد من الطاعة لله لانقطاع اجله وانقضاء مدة عمره وقد كان بعض الصالحين يقول للناس يا معشر الناس هل يجوز ان يطالبكم الله جل وعز بفرائض غدٍ من يومكم هذا وكذلك بما يلزمكم فيما بعده الى عام واعوام قالوا له وكيف يجوز ان نطالَب بفرائض مدة لا علم لنا ان نعيش حتى ندركها فتلزمنا وانما تلزمنا طاعة مفروضة فى[1] مدة محدودة فاذا ادركنا المدةَ لزمتنا الطاعةُ فقال لهم وكذلك ضمن لكم الخالق تع لكل مدة محدودة رزقًا معلومًا عليكم فيها طاعة مفروضة فكما لا يطالبكم بطاعة قبل[2] وقتها فكذلك يجب ان يكون فى وجوهكم حياء يمنعكم من طلب رزق لم يَجِئْ[3] وقته فما بالكم اراكم تطلبون منه ارزاق سنين مستأنفة لا علم لكم ان مدتكم تنتهى اليها وتستقدمونه[4] ارزاق مَن لم يُخلق بعد من الاهل والعيال ولا تقنعون بالقوت فقط بل تستقدمونه[5] القوت وفضوله لمدة مجهولة وايام غير محدودة ولا مضمونة لكم وما كفاكم انكم لا تقدموا لله طاعة لمدة مستأنفة الا انكم لا تحاسبوا انفسكم بما اغفلتم من الطاعة فيما سلف لكم من الايام التى لم يغفل عن توفية ارزاقكم فيها والوجه الرابع ان كل مرتهن صاحبه انما يرتهنه لاحدى ثلاث علل[6] احداها فقره[7] وقلّة ذات يده والثانية لبخاله بما حصل عنده فيعسر الانتصاف منه والثالثة خوفه عليه من الموت[8] فلرهن دواء لمثل هذه الادواء بين الناس فلو امن الناس بعضهم من بعض هذه الخلل[6] الثلاث لقبح منهم الاسترهان لا محالة فالخالق تع الذى لا يليق به من هذه

1) P. فى وقتها قل فكما لا. 2) F. T. + وجوب. 3) F. يأتِ; P. יאתי. 4) F. ותסתקד̈מונה. 5) P. ותסבק מונה in beiden Fällen aus ותסתקדמונה. 6) So alle Hss. 7) P. F. פקר צאחבה aus פקר. 8) T. + או שלא ימצאהו.

الاوصاف شىء اقبح كثيرًا واشنع ان يُرتهَن وقد قال الكتاب לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות a) وقال והעשר והכבוד מלפניך b) والوجه الخامس ان المرتهِن صاحبه تسكن نفسه بالرهن لانه يرجو الانتصاف منه والانتفاع به او بعِوَضه واما الذى يزعم انه اذا قدم الله اليه كفايته سكنت نفسه من جهة الدنيا فدعواه كاذبة منه لانه غير مضمون بقاء المال عنده اذ يمكن ان تدركه فيه الآفات الحائلة دونه كما قال الكتاب בחצי ימיו יעזבנו ובאחריתו יהיה נבל c) فما ادَّعوا من سكون نفسهم عند اكتساب بغيتهم من متاع الدنيا كذب وجهل بمطلوبهم فربما كان ذلك سببًا قويًّا لشغل بالهم وقلق نفوسهم كما قالوا الاوائل מרבה נכסים מרבה דאגה d) والوجه السادس ان قبض الرهن من صاحبه لو صح له منه انه ينصفه قبل حلول اجله[1]) ويعوّضه على صبره اضعاف ما له قِبَله تفضّلًا عليه لم يرتهنه بوجه ولا بسبب[2]) فالخالق تع الذى عرفنا حسن فضائله[3]) علينا وجميل نعمانه الينا قديمًا وحديثًا وانه يجازى على الحسنات واعمال الطاعات بما لا يُعقل فضلًا عن ان يُوصَف كما قال الكتاب עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו e) اقبح[4]) كثيرًا ان نسترهنه والوجه السابع ان الذى يرتهن صاحبه انما يرتهنه بعد القدرة على توفية ما يرتهنه بسببه من متاع الدنيا واما الذى يرتهن الخالق تع بتقدمة النعمة[5]) اليه غير وفىّ بتأدية طاعة الله عنها ولا مضمون بالقيام[6]) بحقوق الله القديمة قِبَله فضلًا[7]) عن المحدثة فانما لا يتأدّى العبدُ الصالحُ حقَّ نعمة الله قِبَله الاّ بعون الله له[8])

a) Hagg. 2, 8. b) 1 Chr. 29, 12. c) Jer. 17, 11. d) Ābōth II, 7. e) Jes. 64, 3.

1) P. الاجل. 2) Fehlt in D. F. 3) F. ثنائه لنا وجزيل P. الآئه الجميلة لنا T. מנהגו הטוב. 4) P. اليس هذا اقبح. 5) P. بغير قدرة وفى بتقدمة. 6) P. عنها للمقدمة قبله. 7) F. פיכלא aus פצלא. 8) So nach T. Die Hss. haben فانما يتادى عن العبد الصالح حق نعمة الله بعون الله له.

كقول بعض الافاضل فى تسبيحه لله عز وجل ואף המשכיל היודע אותך לא במעשׂיו יתהלל כי אם בשמך וברחמיך אשר הבינות את לבבו לדעת אותך כי בך יצדקו ויתהללו כל זרע ישראל לאמר: באלהים הללנו כל היום ושמך לעולם נודה סלה

الفصل السابع

فاذ قد وفينا هذا الباب حقّه من الكلام بحسب ادراكنا فقد ينبغى لنا أن نبيّن مُفْسِدات التوكل على الله واقول ان مفسدات الابواب الثلاثة المتقدمة من هذا الكتاب جميعها مفسدات التوكل على الله ومن مفسداتها ايضًا الجهل بالله تعـ وبصفاته الحُسْنى فان من جهل من الله رحمته لخلائقه وكفايته لهم وعنايته بهم وملكه وزمامه لهم لم يسكن قلبه[1]) اليه ولا اعتمد عليه ومنها جهله بامر الله اعنى شريعته التى حثّ فيها على السكون اليه والتوكل عليه كما قال ובחנוני נא בזאת a) وقال בטחו בה׳ עדי עד b) ومنها ميله الى[2]) الاسباب القريبة التى يباشرها وقد جهل أن العلل كلما قربت من المعلول[3]) كانت اقل قدرة على نفع المعلول وعلى الاضرار به وكل ما بعدت كان نافذ[4]) قدرتها على نفعه وضرّه اقوى واظهر مثل الامير اذا اراد عذاب احد عبيده فيامر حاجبه بانفاذ ذلك والحاجب يامر الوزير والوزير يامر صاحب الشرطة وصاحب الشرطة يامر مُكَلَّفه[5]) والمكلَّف يامر الشُرَط والشرط يتناولون ذلك بآلات مهيّأة له فاضعفها قدرة على تخفيف المه وقوّته[6]) الآلات اذ لا اختيار لها ثم الشرط اقدر[7]) على ذلك من الآلات وكذلك المكلَّف اقدر على ذلك من الشرط وصاحب الشرطة اقدر من المكلف والوزير اقدر من صاحب الشرطة والحاجب اقدر من الوزير والامير اقدرهم

a) Mal. 3, 10. *b*) Jes. 27, .

1) D تسكن نفسه. 2) O. ميل الانسان. Für الى haben P. D. F. عن. 3) P. الانسان; D. المعلولات. 4) D. F. نفاذ. 5) Seinen Bevollmächtigten. P. אלמכלף F. D. מכתלפה. 6) Fehlt in O besser وتقويته. 7) F. اقوى P. اقدر من تلك الآلات. Im Folgenden ist der Text in O. und F. nicht in Ordnung.

جميعًا لانه ان شاء عفا عنه فقد يظهر ان ضعف العلل وقوتها على افادة المعلول تكون بحسب قربها وبعدها عنه فالخالق تع الذى هو غاية العلل فى البعد عن المعلولات اهلٌ للثقة به والتوكل عليه لنفاد قدرته على النفع والضرّ لهم على ما تقدم لنا من القول وجامع القول فى[1]) التوكل ان تفاضل التوكل من المتوكلين على الله على حسب تفاضل معرفتهم به ويقينهم بكفايته عنهم وقوة عنايته بما يوافقهم وذلك ان الطفل فى اول امره يتوكل على ثدى امه[2]) كما قال מבטיחי על שדי אמי *a*) فاذا قوى تمييزه صرف التوكل على امه[2]) لعلمه بشدة عنايتها به كقوله אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו *b*) فاذا[3]) قوى تمييزه وراى ان تدبير امه الى ابيه صرف توكله عليه لفضل كفايته عنه[3]) فاذا قوى[4]) جسمه وامكنه التحيّل فى معاشه من صناعة وتجارة وما اشبه ذلك صرف توكله على قوّته وحيلته لجهله فى جميع ما تقدم بحسن تدبير الله له وقد قيل[5]) ان بعض الصالحين كان له جار وكان ورّاقًا محسنًا يعيش من اجرة الكتابة فقال له يومًا كيف حالك فقال الوراق بخير ما دمت صحيح اليد فلما كان فى عشية ذلك اليوم شلّت يده فلم يكتب بها باقى عمره فكان ذلك عقابًا من الله لتوكله على[6]) يده فان تهيأ له رزقه على يد غيره من المخلوقين صرف توكله[7]) عليهم وسكنت نفسه اليهم فاذا قوى تمييزه وراى فقرهم وحاجتهم الى الخالق تع صرف توكله اليه واعتماده[8]) عليه فى الامور التى لا حيلة له فيها ولا غنًى به عن الاستسلام الى قضاء الله فيها مثل نزول الامطار على[9])

a) Ps. 22, 10. *b*) 131, 2.

---

1) F. فى تفاضل التوكل من. 2—2) u. 3—3) Fehlt in O. 4) O. فى جسمه. P. تمييزه وجسمه. 5) T. D. F. P. قال بعض الصالحين ان. 6) O. P. D. F. عليها. 7) P. توكله اليه von واذا bis واعتماده am Rande nachgetragen. 8) T. D. واعتمد. 9) P. T. عند.

الزبعة[1]) والسفر فى البحر وقطع المفازات بلا ماء وعند اقبال السيول وعند وقوع الطواعين فى الحيوان وما اشبه ذلك من الامور التى لا حيلة للانسان فيها بوجه من الوجوه كقول الكتاب ובעת רעתם יאמרו קומה והושיענו a) فان قوى تمييزه عن الله تعَ توكل عليه ايضًا فى ما يمكنه فيه بعض الحيلة مثل استجلاب الرزق بالاسباب المخوّفة والصناعات المتعبة للابدان وتركها اتكالا على الله انه يرزقه بما يسهل استعماله عليه منها فان قوى تمييزه عن الله جل وعز صرف توكله الى الله فى جملة الاسباب ما عسر منها[2]) وما يسر وكان قصده فى التعرض لها[3]) طاعةً لله وانقيادًا لامره فان قوى تمييزه أكثر من ذلك بلطف الخالق تعَ بمخلوقته رضى بما يكون من قضاء الله له وعليه بقلبه ولسانه وظاهره وباطنه وسرّه جميع صنع الله به من موت وحياة وفقر وغنًى وصحة وسقم لا يتشوق الى غير ما اختاره الله له ولا يريد الا ما يريد الله له فاستسلم الى الله ورمى بنفسه وجسمه الى حكمه ولا يُوثر حالاً على حاله[4]) ولا يختار غير ما هو عليه من امور دنياه على ما كان يقول بعض المتوكلين لم أُصْبِحْ قط على حال وتمنّيتُ سواها[5]) فان قوى تمييزه عن الله اكثر من ذلك وعرف الغرض الذى قصد له بخلقته واخراجه الى هذه الدار الفانية وميّز فضل الدار الاخرى الباقية زهد فى الدنيا واسبابها وانقطع بوهمه[6]) ونفسه وجسمه الى الله جل وعز فأَنِس بذكره فى الخلوات واستوحش دون الفكرة فى جلالته وان كان فى الجماعات فلا يتمنّى الا رضاه[7]) ولا يتشوق الا الى لقائه شَغَله سرورُه بمحبته عن سرور اهل الدنيا بالدنيا وسرور اهل الآخرة بالآخرة وتلك اعلى درجات المتوكلين من الانبياء والأولياء وخاصة[8]) الله الاصفياء فكان كقول

a) Jer. 2, 27.

1) F. الزراعة. 2) Fehlt in O. P. 3) O. لله. 4) T. F. حال. P. الا حاله. 5) F. غيرها. 6) D. بهمته. 7) O. + ولا يتشوق الا الى رضاه. 8) O. وخالصة. F. وخلاصة.

الكتاب אף אורח משפטיך ה׳ קוינוך לשמך ולזכרך תאות נפש a) وقال الولى צמאה נפשי לאלהים לאל חי b) فهذه عشر درجات التوكل التى لا يخلو متوكل من احداها ووجدنا معنى التوكل فى كتاب الله يعبّر عنه فى اللغة العبرانية بعشرة الفاظ بازاء هذه العشر درجات وهى מבטח ומשען, תקוה, מחסה, תוחלת, חכוי, סמיכה, שבר, מסעד, כסל جعلنا الله واياك من المتوكلين عليه المستسلمين الى حكمه بالظاهر والباطن برحمته تعالى

a) Jes. 26, 8. *b*) Ps. 42, 3.

الباب الخامس فى اخلاص العمل لله وحده[1]

قل انه لما تقدم لنا القول فى التوكل على الله تعٓ رايت اتباع ذلك بشرح وجوه اخلاص اعمال الطاعة لله وحده لما فى ذلك من صفو الضمائر ونقاء القلوب من التخليط المفسد لها والاعتصام من صنوف التزيين المؤدّى الى الرياء والتصنع[2] والتملق للمخلوقين كقول אליהוא: אל נא אשא פני איש ואל אדם לא אכנה כי לא ידעתי אכנה a) فينبغى الان ان ابيّن من امور الاخلاص فى العمل لله عن ستة معان احدها ما الاخلاص فى العمل لله والثانى بماذا يكون والثالث فى اى الاعمال يلزم الاخلاص لله والرابع اجناس مفسداته والخامس كيف وجه نفيها عن النفس حتى يصح من الانسان الاخلاص لله عند كل عمل يتناوله لوجهه والسادس فى المراقبة للوم والتحفّظ به والضبط له ٛ

الفصل الاول

واما الاخلاص فى العمل لله تعٓ فهو القصد بالظاهر والباطن فى العمل بطاعة الله لوجهه تعٓ ابتغاء رضاه فقط دون رضا المخلوقين

الفصل الثانى

واما بماذا[3] يكون الاخلاص فى العمل لله وحده فعشرة[4] معان اذا صحت فى نفس الانسان وتيقّنها وجعلها قواعدَ لطاعته واصولاً لعمله تمّ اخلاصه لله تعٓ فيها ولم يلتفت الى سواه ولا امل غيره ولا قصد بها غير رضاه

a) Hiob 32, 21.

1) فى وجوب اخلاص عملنا لوجه الله والتحفظ لاصناف الرياء. 2) Fehlt in T. 3) Hss. عمّاذا. 4) A. D. ففى عشرة.

اولها اخلاص التوحيد لله تعَ على ما تقدّم فى اول كتابى هذا والثانى اعتبار نعم الله عليه وتواترها لديه على ما شرحنا فيه ايضًا والثالث التزام الطاعة لله على ما ذكرت فيه ايضًا والرابع افراده بالتوكل عليه دون المخلوقين والخامس صحّة يقينه بان النفع والضرّ لا الى رأى[1] مخلوق ولا فى قدرته دون اذن الخالق تعَ والسادس استواء المدح والذمّ عنده من الناس له والسابع ترك التزيين للناس والثامن اخلاء باله وقلبه من اشغال الدنيا عند عمله للآخرة والتاسع مراقبة الله جل وعز والحياء منه والعاشر مشورة العقل فى كل ما يوسوس الهوى فى قلبه والاخذ برأيه دون رأى الهوى

الفصل الثالث

واما الاعمال التى تكمل بالاخلاص لله عند تناولها فهى اعمال الطاعة المبتغى بها رضاء الله تعَ وهى جملة الفرائض الظاهرة على الجوارح التى يمكن فيها توجيهها لغير الله فيكون قصد فاعلها التزيين للناس بها وابتغاء كرامتهم له ومدحهم اياه على عملها واما فرائض القلوب فلا يمكن فيها رياء ولا حبّ الكرامة والثناء لمن التزم شيئًا منها اذ لا علم للناس بذلك منه وانما يقصد بها[2] صاحبها وجهَ[2] المُطّلع عليه وهو الله تعَ فقط كقوله אני ה׳ חוקר לב בוחן כליות a) وقال הנסתרות לה׳ אלהינו והנגלות לנו ולבנינו b)

الفصل الرابع

واما اجناس مفسدات الاخلاص فى العمل لله تعالى فهى ثلاثة احدها الجهل بالله وبنعَمِه والثانى الجهل بامر الله وبشريعته والثالث وسواس الهوى واشارته الى الانسان بما يحبب اليه الدنيا ويبعده عن طريق الآخرة واما

a) Jer. 17, 10. b) Deut. 29, 28.

1) T. بيد. 2—2) Fehlt in O.; T. بها وجه.

وجه افساد الجهل بالله لاعمال الطاعة فهو لان من جهل ربّه لم يعبده بقلبه وانما يعبده من لا يجهل امره ويصح له منه النفع والضرّ فمن عمل الجاهل بالله عملًا من اعمال الطاعة انما قَصْدُه فيها قصدُ مَن يخاف ويرجو من الناس فقط فهو يعبد الناسَ لا خالقَ الناس لجهله به وضعف تمييزه عنه وكذلك القول فى من يعبد الاصنام انّما يحمله على ذلك جهله بالله عزّ وجلّ وقد يفضّل عابد الاصنام على المرائى باربعة اشياء احدها ان عابد الاصنام فى هذا الزمان غير منبىّ عن عبادة الاصنام على يد نبىّ يحقّق عنده فساد مذهبه بالآيات والبراهين واما المرائى بدين الله فمحجوج بما نقل اليه من الامور بعبادة الله والنهى عن الشرك[1] به وعن التوكل على غيره والثانى ان عابد الاصنام يعبد من لا يعصى الله واما المرائى بدين الله يعبد من لا يعصى الله ومن يعصيه من الناس والثالث ان عابد الاصنام انّما يعبد شيئًا واحدًا فقط واما المرائى فلا نهاية لمعبوداته والرابع ان عابد الاصنام لا يخفى على الناس امره فيحذروا ضرّه لاشتهار[2] كفره بالله واما المرائى فغير ظاهر الكفر بالله فيسترسل الناس اليه فيمكنه من الاضرار[3] بهم ما لا يمكن غيره فهو أدوَى داء فى العالم وهو المسمّى فى لغتنا חנף ויהיר ומפתה واما الجاهل بامر الله وبشريعته فغير خالص العمل بالطاعة له لانه اذا جهل وجوه الطاعة[4] فى اصول الشرائع فحرى ان يجهل وجوه تمامها باخلاص قلبه فيها لله تعالى فما يتناول من عمل الطاعة انما قصده فيها غير الله لانه كالشاكّ فى صحّة وجوبها عليه اذ لا علم له بما يوجب[5] اخلاصه فيها لله كقول الاوائل عم אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד (a) واما وسوس الهوى[6] واشارته الى

a) Ābūth. II, 5.

---

1) O. السرف. 2) D. لشهرة. 3) P. الضرر. 4) P. T. لله اعنى. D. لم يعلم معنى. 5) T. hier irrtümlicher Weise بما يفسد bis ٢٣١, 1. وبشريعته 6) T. الهوى فتنقسم.

الانسان بما يفسد اخلاص قلبه عند عمله لله وان كان عالمًا بالله وبشريعته فتنقسم قسمين احدهما افكار يشكّك عليه بها الحقائق ويلبس عليه يقينه حتى لا يخلص له عمل لله والقسم الثانى مناظرته[1]) بالحجّة والدليل للانسان على ما يجرى عليه ويجتهد فيه من العمل لله غير واجب ولا من[2]) طريق الحزم له بل يرشده الى العمل للدنيا واهلها

الفصل الخامس

وقد ارى ان اشرح لك من ذلك مثالات تدل على سائر ما لم اذكر منها فيحذر الناس منها ويصفو اخلاصهم لله تع كقول الحكيم ישמע חכם ויוסף לקח*a*) وذلك بان اقول ينبغى لك ايها الانسان ان تعلم بان اعدى عدو لك فى الدنيا فهو هواك الممتزج بقوى نفسك والمختلط بمزاج روحك المشارك لك فى تدبير حواسك الجسمانية والروحانية المتمكن من اسرار نفسك وما تَكُنُّه فى ضميرك المستشار فى جميع حركاتك الظاهره والباطنة التى تكون عن اختيارك الراصد اوقات غفلتك فانت راقد عنه وهو غير نائم عنك وانت كاللاهى عنه وهو غير لاهٍ عنك قد لبس لك ثياب[3]) المودّة وتحلّى بزىّ المحبّة لك[4]) وصار فى جملة نصحائك وذوى ارشادك وخالص اصدقائك بلطيف خدعته لك يجرى الى ما يوافقك فى ظاهر لمحاته[5]) واشاراته وهو يرميك باقتل سهامه ليستأصلك نظير ما قال الكتاب فيمن هذه حاله من الناس כמתלהלה היורה זיקים חצים ומות כן איש רמה את רעהו ואמר הלא משחק אני*b*) ومن اقوى سلاحه التى يقاتلك بها فى باطن امرك ان يروم تشكيك حقائقك وتخليط ما صفا لك من اليقين وتشويش نفسك باوهام كاذبة ودعاوٍ باطلة يشغلك بها عن مصالحك ويلبس عليك ما ثلج[6]) لك فى ايمانك واعتقادك فان كنت على حذر منه واعددت له

a) Pr. 1, 5. *b*) Pr. 26, 18 *f*.

1) P. ממצ̇רתה aus מנאצ̇רתה. 2) Nur in T. 3) D. ثوب. 4) P. فيك. 5) O. למחאבאתה. D. لمحاتك. 6) O. כ̇לג̇.

من سلاح عقلك ما تقاتله به وتدفع سهامه عنك نجوت وسلمت منه باذن الله جل وعزّ وان قلّدته امرك وجعلت مقادك الى حكمه لم يقنعه منك الا حتفك فى الداريـن واستئصالك من المحلّين نظير ما قال الولى فى فرع من فروعه وشخص من جنوده כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה דרכי שאול ביתה יורדות אל חדרי מות a) فلا يشغلك جهاد غيره عن جهاده وقتال سواه عن قتاله ومحاربة من يبعد عنك عن حرب من لا يفارقك ودفع من لا يصل اليك الا بعد الاذن له عن دفع من لا يستأذن فى حضوره[1]) عليك وقيل عن بعض الصالحين انه لقى قومًا منصرفين عن حرب عدوٍّ غانمين بعد جهاد شديد فقال لهم انصرفتم بحمد الله عن الجهاد الاصغر غانمين فاستعدّوا للجهاد الاكبر فقالوا له وما الجهاد الاكبر فقال لهم جهاد الهوى وجنوده ومن العجب يا اخى ان كل عدو لك اذا غلبته مرة وثانية كفاك نفسه ولم يشغل باله بمحاربتك لعلمه بفضل قوّتك على قوّته فهو فى حال يأس من غَلَبَتِك والظفر بك واما الهوى فليس يقنعه منك غَلْبَتَه مرّة ومائة مرة غَلَبْتَه او غَلَبَك فانه ان غلبك قتلك وان غلبته مرّة رصدك طول دهرك ليغلبك كقول الاوائل אל תאמן בעצמך עד יום מותך b) وليس يتهاون بدقيقة من دقائق امورك ان يغلبك عليها ليكون استدراجًا لغَلَبَتِك فيما فوقها وبحسب ذلك ينبغى ان تكون منه على حال حذر فلا تسوّغه شيئًا من مطالبه فيك بل يَعْظُم فى عينك القليلُ من غَلَبَتِك اذا غَلَبْتَه واليسيرُ من مظافرته لتستدرج بذلك الى ما فوقه فانه سريع الانقياد لك وقليل الثبات عند ثباتك لمقاومته كقول الكتاب ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו c) فلا يهولك امره وان عظم اتباعه ولا يهيبك شانه وان كثر اعوانه فان اصل مقصده تحقيق باطل ومغزى

a) Pr. 7, 26. b) Ābōth. II, 4. c) Gen. 4, 7.

1) P. F. הצוירה. O. D. B. הצורה aus חצורה. T. בהמצאו עמך.

غرضه اثبات مُحال فما اسرعَ صرعتَه وما اقربَ هلاكَه ان فطنت لضعفه كما وصفه الحكيم فى قوله עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה וגו' ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו a) فوصف الانسان بעיר קטנה لانه العالَم الصغير ووصف آلات جسمه واخلاق نفسه بאנשים واستقلّهم لعظيم همّة الانسان وطول امله فى الدنيا ونقصان قوّته[1]) وقلة ادراكه منها ووصف الهوى بמלך גדול لكثرة جنوده وأَتْباعه وحشده وقال וסבב אותה لاشتماله على جميع امور الانسان فى باطنه وظاهره وقوله ובנה עליה מצודים גדולים لكثرة خواطره السيّئة وافكاره الرديئة وعوارضه المذمومة التى يروم هلاك الانسان بها على ما سياتى شرحنا لها فى ما نستأنف من هذا الباب وقوله ומצא בה איש מסכן חכם يعنى العقل وانما وصفه بמסכן لقلة أَتْباعه وأَعْوانه كقوله عنه ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא وقال וחכמת המסכן בזויה a) ومع ضعفه فقد وصف سرعة انقياد الهوى له عند جهاده ودفع ضرره عن الانسان بسهولة لانّه قليل من الحق يغلب كثيرًا من الباطل كما ان اليسير من النور يدفع كثيرًا من الظلمة ففى ذلك تنبيه على جهاد الشهوات ومقاومة الهوى بجدّ ونشاط اذ صحّ لنا ضعفه عن مقاومة العقل وسرعة انهزامه امامه نظير قول الكتاب שחו רעים לפני טובים ורשעים על שערי צדיק b) فاول ما يشكّك عليك الهوى ويروم اثباته عندك فهو ان نفسك لا بقاء لها دون الجسد وانها فاسدة بفساد جسمك وان لا وجود لها بعد الموت بشبهات لا تثبت عند التحصيل ليكون لك ذلك سببًا لطلب اللذات الفانية والشهوات الداثرة فتقول كما قال الكتاب عن اصحاب هذا الراى אכול ושתו כי מחר נמות c) فان استشرت عقلك فى هذا المذهب

a) Eccles. 9, 14 f. b) Pr. 14, 19. c) Jes. 22, 13.

1) P. لادراكه B. D. T. وادراكه.

نفى هذا الرأى عنك بالدلائل الواضحة التى ذكرها الاوائل واثر الانبياء عم فاذا يئس عن تشكيكك فى امر نفسك رام تشكيكك فى الخالق جل وعز فيقول لك ان هذا العالم غير مُحدث ولا مُبدع ولم يزل على ما هو عليه ولا يزال كذلك فليس شىء منه احق بان يكون خالقًا من ان يكون مخلوقًا فلا يلزم على شىء منه طاعة غيره اذ الكل قديم ازلى فاذا ورد عليك مثل هذا ارجع الى عقلك فَسَيُوَرِّيك فساد هذا المذهب من مقالة اخلاص التوحيد لله من هذا الكتاب بما يوجدك ان للعالم خالقًا خلقه لا من شىء وينبغى[1]) ان تعلم ان كل ما اكّدت الشريعة علينا من امر السبت وردّدت فى حفظه والذكر له ووعدت وتواعدت انما الغرض به والقصد فيه نفى مذهب الدهرية عن اوهامنا واثبات معنى الحدث والابداع واعتقاده فى نفوسنا اذ هو الرأى الصحيح فافهم[1]) فاذا يئس عن تلبيس هذا الامر عليك اوقعك فى ضروب الشرك نحو مذهب الثنوية ومذهب النصارى فى التثليث ومذهب اصحاب الطبائع ومذهب جهّال اصحاب النجوم على اختلاف مذاهبهم فاذا تحقق عندك ان الخالق تع واحد ازلى كما تقدم لنا من القول فى اول هذا الكتاب زالت جميع هذه الشكوك عنك فاذا يئس منك فى هذا الوجه رام خداعك من جهة وجوب الطاعة لله فقال لك انّما الطاعة من الطائع للمطاع تكون عند فقره اليه واما الخالق تع فغير فقير الى مخلوقاته ولا محتاج الى مصنوعاته فطاعتك لله لا معنى لها ولا وجه للعناء بها فاذا اشرفت بعقلك على ما تقدم لنا فى باب الاعتبار لنعم الله علينا وفى باب وجوب التزام الطاعة لله عنها زال هذا الشك عنك واوجبت على نفسك طاعة ربك فاذا يئس الهوى عن خداعك بهذا الوجه رام التشكيك عليك فى باب النبوّة وفى الرسول[2]) وقنون الشريعة ووجوه صحّتها ولزومها فان قومته بعقلك وقتلته بالحجج المتقدّمة فى هذا الكتاب فى

1—1) Fehlt in T. 2) So alle Hss.; T. las الرُّسُل.

الباب الثالث منه زالت جميع تلك الشكوك من صدرك وتحقق لك معنى الوحى وضرورة وجوب الشريعة وبعثة الرسول بها ووجوه التنبيه عليها. فاذا يئس عنك[1] فى هذا المعنى شكّكك فى النقل فقال لك ان المعقول والمكتوب كلاهما صحيحان واَمّا ما نقل اليك الاوائل فليسه الا فضلًا ليس بواجب التزامُه فاذا تاملت بعقلك رايت ان المعقول والمكتوب محتاجان الى النقل حاجة وكيدة اذ لا تمام لاحدهما دون النقل فان المعقول ان لم يحدّ لنا النقلُ كميّته وكيفيتَه وزمانَه ومكانَه وسائرَ اعراضه لم يصحّ لنا ذلك من جهة عقولنا فقط وكذلك المكتوب ان لم يشرح لنا النقلُ وجهَ قراءته وتفسير لغته وبسط معانيه وتفريعها لم يتمّ لنا ذلك من الكتاب[2] فقط كقول اوائلنا عم בשלש עשרה מדות התורה נדרשת[a] وقالوا מסורת סיג לתורה[b] وايضًا فان الكتاب قد احالنا فى جميع فروعه على النقل فى قوله כי יפלא ממך דבר למשפט[c] ثم قال ודרשת והגידו לך את דבר המשפט وقال והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם فاذا وقفت على ذلك زال الشك عنك وصحّ عندك العلم المعقول والمكتوب والمنقول فاذا يئس عن خداعك من هذا الوجه رام ذلك من جهة الثواب والعقاب فيشككك[3] اولًا فى الثواب والعقاب[3] فى الدنيا فيقول لك لو كان الثواب والعقاب جاريين فى الدنيا مجرى العدل لما أُنعِمَ على الكافر ولا امتحن اهل الصلاح فى الدنيا على ما قال من تقدم ذكرنا له فى الباب الرابع من هذا الكتاب فاذا كشف لك[4] العقلُ

a) Borajtha derabbī Išmāʿēl *b*) Ābōth III, 13. *c*) Deut. 17, 8ff.

---

1) D. عن خداعك لك. 2) P. جهة عقولنا; T. hatte wohl bloss: وكذلك المكتوب أن لم يُشرح لنا الا من الكتاب فقط. Dieses hat aber keinen rechten Sinn und das Hebräisch muss so ergänzt werden: וכן הכתוב אם לא תפרש לנו הקבלה אופן קריאתו ופירוש לשונו וביאור ענייניו ותולדותיהם לא ישלם לנו כל זה מן ספר התורה בלבד. 3–3) So B. D. F. P. Bei T. müsste es lauten: מצד הגמול והעונש בעולם הזה ויאמר אלו היו הגמול והעונש הולכין על דרך הצדק. 4) O. B. D. الينا.

وجوه العدل فى الامرين التى قد تقدم ذكرنا لهما فى باب التوكل على الله زال هذا الشك عنك وسكن قلبك[1]) من تلبيسه فاذا يئِس الهوى عن الظفر بنا من هذا الوجه شكّك علينا ثواب الآخرة وعقابها ورام التخليط والتلبيس علينا من جهة قلة وجوده مشروحًا فى كتابنا وقلة ظهور اثرهما فيه فاذا تأمّلنا ما فى كتب سائر الانبياء من ذلك مثل והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה a) ثم ונתתי לך מהלכים בין העמדים האלה b) ثم מה רב טובך אשר צפנת ליראיך c) ثم עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו d) ثم והלך לפניך צדקך e) وكثير مثل ذلك مع ما تدل عليه آثار الاوائل وما يدرك منه بطريق العقل سكنت نفوسنا وركنت الى صحّة وجوب الثواب والعقاب فى الآخرة فاذا يئِس الهوى من تشكيكنا فى جميع ما تقدم ذكره رام تكسيلنا[2]) عن اعمال الطاعة وشغلنا بامور دنيانا من اكل وشراب ولباس ومركب والتلذاذ بضروب اللذات الجسمانية فاذا اطعناه فى القوت الذى لا غنًى لنا عنه زيّن الينا الفضول التابعة للاقوات وحبّب[3]) الينا الترف[4]) والتنعّم ومنافسة الملوك والسلاطين وذوى خدمتهم فى التشبّه بهم والجرى على سننهم والاخذ بسيرهم فى طلب اللذات فاذا رأى الهوى منا حرصًا عليها ونشاطًا[5]) اليها[6]) قال لنا قول الشاعر f)

وَإِذَا كَانَتِ ٱلنُّفُوسُ كِبَارًا   تَعِبَتْ فِى مُرَادِهَا ٱلْأَجْسَامُ

وقال[6]) شَمِّرْ عن ساعديك يا ايها المخدوع وجِدَّ جدَّك ايها المفتون واخدمْ الدنيا واعبدْ اهلها عسى تَصِلُ الى شىء من بغيتك فيها ولا تتعرض الى عمل من اعمال الآخرة الا ما عسى ان يكون لك عونًا على الدنيا ويرضى عنك فيها اهلها وخدمتها من الملوك والسوقة ولا تشغل

a) Eccles. 12, 7. b) Zach. 3, 7. c) Ps. 31, 20. d) Jes. 64, 3. e) Jes. 58, 8, f) Al-Mutanabbī ed. Al-Jāziğī, Beirut 1889, p. 267, Z. 7.

1) O. B. D. P. وسكنت قلوبنا. 2) D. תכשילנא aus תכסילנא. 3) P. B. وحسّن. 4) P. B. الترفة. 5) B. D. F. وشرها. 6–6) Fehlt in T.; B. فاذا; D. تبعت; F. فى حملها.

بالك من العلوم الا ما تتزيّن به عند اهل عصرك وتتصنّع به الى اجلّاء اهل زمانك من وزير وصاحب شرطة وعامل وذى خطّة مثل علم غريب اللغة وقانون العروض واصول النحو والشعر وطرائف الاخبار ونوادر الامثال وشواذّ الحديث [1]) واستعمال مجالسة اهل البلاغة وتعلم الكلام مع كل طبقة من طبقات الناس [2]) وتعلّم علم النجوم والقضاء بها للخاصّة والعامّة فتستشير عقلك وتستفتيه فيعرّفك انّك ان اعرضت عما [3]) يخصّك بنفسك من علم الشريعة والقيام [4]) بها دون سائر العلوم [5]) تهلك ولا ينفعك عند الله تع شىء مما اشتغلت به دونها وقد اكّد عليك الرسول عم بقوله ולא תלכו בחקות הגויים *a*) الذى من شأنهم يلتفتون الى حكم النجوم والفال والزجر [6]) والطِيَرة والشَعْوَذة وما اشبه ذلك [7]) فيستقضون بها كما قال عنهم الكتاب כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן *b*) وقد قال الرسول عم לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים فاضاف בנו ובתו באש الى קוסם קסמים *b*) لانه مكروه مثله عند الله تع ومتوازن عنده فى النكرة وقد تردّد من الانبياء فى انكاره فى مواضع كثيرة لا حاجة بنا الى اثباته ههنا لشهرته وقد قال الكتاب כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל *c*) وقال الولى לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא *d*) معما فى ذلك من الاعراض عن التوكل على الله تع والاستسلام اليه

a) sic. Vgl. Lev. 20, 23. *b*) Deut. 18, 14, 10. *c*) Num. 23, 23. *d*) Jer. 10, 15.

---

1) T. hat dafür המליצות הנכריות (vgl. auch ٢٥٥ note 3), weil er offenbar nicht an das Ḥadīth denken mochte. Alle Hss. haben aber حديث nicht احاديث und Bachja hat den Ausdruck beibehalten, den er in seiner arabischen Quelle vorfand. 2) Von hier bis اياك ٢٣٩, 7 hat sich nur in O. und D. erhalten, fehlt aber sowohl bei T. als auch bei P. D. und F. In ihrer Vorlage muss ein ganzes Blatt gefehlt haben ohne dass sie es gemerkt hätten. 3) D. فيما. 4) D. ואלקיאם. 5) D. فلا ينفعك. 6) D. والزجر وما. 7) O. ذلك كما.

والرضا بحكمه[1]) وقدره فاذا كان القضا والقدر بالسعود والنحوس مردودين الى حكم النجوم والفأل وما اشبه ذلك فهو الشرك بالله المحض لا محالة ويؤول ذلك الى الكفر بالله وانكاره جملةً فان قال قائل لقد وجدنا גדעון בן יואש يستقضى بالفال بزعم المعترض وبظنه فى قوله ויבוא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום ויהי כשמוע גדעון את מספר החלום ואת שברו ונו׳ a) قلنا له الله امره بذلك لما علم منه قلة ثقته بفضائله واستقلاله[2]) لنفسه واستحسن الله ذلك منه فاذ ذلك كذلك فقد خرج عن كونه فال. فان قال قد وجدنا יהונתן בן שאול قد امتثل الفال بزعم القائل فى قوله ויאמר יהונתן הנה אנחנו עוברים אל האנשים ונו׳ אם כה יאמרו אלינו דומו עד הגיענו אליכם ועמדנו ונו׳ ואם כה יאמרו עלו עלינו ועלינו ונו׳ b) قلنا له قد تقدم من القول قبل ذلك انه دعا الى الله فى ان يظهر نصره لישראל على يديه بقوله ויאמר יהונתן אל הנער נושא כליו לכו ונעברה אל מצב הערלים האלה אולי יעשה ה׳ לנו כי אין מעצור לה׳ להושיע ברב או במעט. c) ففى قوله אולי יעשה ה׳ לנו دليل على انه تضرّع ورغّب ودعا الله تعَ فى ان ينصره ويؤيّده على الاعداء فلما علم الله تعَ حسن نيّته وان الذى قَصَد فعلَهُ قَصْدُ مصلحة ومغوثة لישראל اجابه الله فى ما طلبه منه واظفره باعدائه ونَصَرَه وكان سبباً لتمام الظفر والغلبة لسائر الפלשתים فقد خرج ايضًا ذلك عن ان يكون فألًا بدعائه الى الله فى نصرته ونصرة الامّة كقوله כי אין מעצר לה׳ להושיע ונו׳ فان قال قد راينا الاوائل يذمّون من قعد[3]) عن تعليم علم النجوم فى قولهم כל היודע לחשוב בתקופות ובמזלות ואינו מחשב עליו הכתוב אומר והיה כנור ונבל ונו׳ وقالوا מנין שחייב אדם לחשב בתקופות ומזלות שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ונו׳ איזו היא חכמה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חשוב תקופות ומזלות d) قلنا

a) Ri. 7, 15. *b*) I Sam. 14, 8. *c*) I Sam. 14, 8. *d*) Šabbāth 75*a*.

---

1) D. بحكمته. 2) O. ואסתנהאצה. 3) D. امتنع.

له ان الاوائل اوجبوا ذلك من قول النبى فى שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו׳ *a*) وقال الولى כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך וגו׳ *b*) فذلك يكون على وجه الاعتبار بالموجودات وليستدلّ بها ان لها خالقًا قادرًا حكيمًا خلقها لا من شىء ونظمها وحكّمها باحسن نظام واحكم اتقان فواجب الاعتبار بها على هذا الوجه لا للقضاء بها ولا ليحكم منها على السعود والنحوس فانه ففى مثل هذا وامثاله يروم الهوى ادخالك ليتلفك[1]) ويهتفك فيقول لك اياك[2]) التكاسل والسكوت فتُنْسَب الى العىّ والجهل ودعْ عنك سائر العلوم وكثرة تعبها وقلّة فائدتها[2]) فان لم نفتح للشهوات بابا فى اول الامر ونسوغه مناه فى استعمال الفضول والحرص عليها ونَرُدَّ عليه بان الفضول لا تدعو الحاجةُ اليها وفى النظر فى امور اقواتنا من شغل نفسونا بها الكفايةُ فان مكّننا الله من الفضول[3]) دون شغل بالنا بها واستعمال افكارنا فيها صرفناها على ما يجب وفى ما يلزم وان كانت الاخرى قنعنا بالقوت واستغنينا عما سوى ذلك انكسر الهوى وانهزم وان اطعناه فيها درجنا[4]) من مرتبة الى التى يليها حتى يشرف بنا على الهلاك فى الدنيا والآخرة وهذا مثال القسم الاول الذى يشكّك به الهوى للانسان اذا كان ضعيف العلم والمعرفة بالله وبشريعته واما اذا كان الانسان عالمًا بالله وبدينه رام الهوى ادخال الفساد عليه[5]) والتخليط فى علمه وعمله بطريق الحجّة والدليل من حيث امكنه من المعقول والمكتوب والمنقول ويبرهن[5]) على ما يرشده اليه ببراهين مموّهة غير صادقة المقدمات ولا واجبة النتائج فان صفا عقلك وقوى علمك بطريق البرهان ووجوه التحفّظ فيه عند المناظرة[6]) والجدال اظهرتَ وجوه خطاء هواك فى دليله

a) Jes. 40, 26. *b*) Ps. 8, 4.

---

1) O. ויתחפך ליתקפך D. ויחתף T. P. B. F. واياك والسكوت. 2) D. فتيقّظ فان ليس يجوز نفتح ist Aenderung eines Abschreibers. 3) O. الفضائل. 4) O. כרגנא aus דרגנא. 5—5) Fehlt in O. 6) F. المجادلة.

وبرهانه فيصحّ لك الحق ويتلجّ لك اليقين ويخلص علمك من الشكّ وعملك من التخليط وان قصرتَ عن ذلك كان خداعه لك اقوى وظفره بك اظهر[1]) وملكه عليك اشدّ واحتواؤه على ظاهرك وباطنك اوكد لانه يأتيك من جهة العلم ويجرى بك فى طريق البرهان الذى تأنس اليه بعقلك فاذا خدع عقلك مال معه[2]) واستعان به عليك لركونك اليه[3]) فيما التبس عليك امره واعتمادك عليه فيما جهلت معناه فاذا تمكّن منك وتحكّم عليك بعون العقل له ومساعدته اياه فيما يوهمه به ويخيّله عليه من البهتان فى صورة برهان نقلك من تلك الدرجة التى كنت تقرب الى الحق ويخفى فيها وجه الباطل الى ما يليها مما يكون الحق فيها اقلّ والباطل اكثر وكذلك لا يزال ينقُلك من درجة الى ما يليها حتى يصير بك الى درجة قد خفى وجه الحق فيها وكانت باطلًا محضًا فيستأصلك فى الدنيا ويُسقطك من درجات ثواب الآخرة ويكون علمك وبالًا عليك وعقلك سببًا لحتفك نظير ما قال الكتاب הוי חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים a) وقال הנה בדבר ה׳ מאסו וחכמת מה להם b) وقال כי ישרים דרכי ה׳ c) وقيل ان الحكمة اذا سلك بها الحكيم سبيلها كانت دواء لكل داء واذا خالف بها طريقها كانت داء عمًّا لا دواء له ولا شفاء منه ولذلك مُثّلت الشريعة بالنار كقول الكتاب הלא כה דברי כאש d) لانها تنير الابصار بضيائها كقوله מצות ה׳ ברה מאירת עינים e) وقال נר לרגלי דברך f) وتحرق بحرّها من خالف سبيلها بعد علمه بها كقوله כי באש ה׳ נשפט g) وقال ימטר על רשעים פחים h) وقال ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו והיה

a) Jes. 5, 21. *b*) Jer. 8, 9. *c*) Hos. 14, 24. *d*) Jer. 23, 29. *e*) Ps. 19, 9. *f*) Ps. 119, 105. *g*) Jes. 66, 16. *h*) Ps. 31, 6.

---

1) P. أسرع D. אבד̃ wohl אוכד F. B. om. 2) T. عنك O. B. D. عنه. 3) O. لركونه اليك.

בלבי כאש בוערת[a]) فاياك[1]) ان تزلّ قدماك عن طريق السلف وسبيل الاوائل الى البدع[2]) واستعمال عقلك والانفراد برأيك والاختصاص بقياسك ولا تتّهم اسلافك فيما نقلوه اليك من وجوه رشدك ولا تنقض رايهم فيما سنّوه لك فليس من رأى يبدو اليك الا وقد سبقوك الى علمه ووقفوا عند كل ما يودّى اليه من صلاح وفساد فربما سبق الى وهمك صواب المذهب فى اول امره وخفى عنك وجه فساد ما يكون منه فى آخره فانت بقلّة تثبتك ترى صوابه ولا ترى خطاءه ووجه فساده وقال الولى אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך[b]) وقال שמע בני מוסר אביך[c]) وقال فيمن غيّر[3]) سُنن ابائه דור טהור בעיניו ומצואתו לא רוחץ דור אביו יקלל[d]) وقال עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם יקרוה ערבי נחל ויאכלוה בני נשר[d]) واما ان رايت الزام نفسك من نوافل الشرائع ما امكنك بعد توفيتك واجبات فرائضك طلبًا للفضل بعد ان يوافق عقلك ويناقر هواك فذلك حسن وانت مُثاب عليه وغير خارج عن راى الاوائل فيه فقد قالوا ועשו סיג לתורה[e]) وقالوا מפני מה חרבה ירושלים מפני שדנו בה דין תורה فلما اعترضوا فى هذا الكلام قالوا מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא עשו לפנים משורת הדין[f]) وقالوا אמר רב הונא כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה שנאמר[g]) וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת הא למדת שאין אלהי אמת אלא בתורה וגמילות חסדים[h]) وقال بعض الافاضل من لا نافلة له لا فريضة له ولا تُقبل النافلة حتى تُؤدّى الفريضة فقد اباحوا لنا بل قد اوجبوا علينا التنفّل بالزيادة على الفرائض نحو قولهم מוסיפין מחול על הקודש[i])

a) Jer. 20, 9. *b*) Pr. 22, 28. *c*) Pr. 1, 8. *d*) Pr. 30, 11, 17. *e*) Ābōth I, 2. *f*) Bābā Mez. 30*b*. *g*) II Chr. 15, 3. *h*) ʿAbōdā Zarā 17*b*. *i*) Jōmā 81*b*.

---

1) P. + يا اخى انتذر. 2) O. אלבעד B. F. אלכדע T. הבדיאות lies: הבדאות. 3) T. las عيّر P. גׄרי am Rande לא גׄרי vgl. Proleg. p. 36. F. سلك غَيْرَ سنن. D. انبياءه.

والتنفّل بالصيام بالنهار[1] وبالصلاة والصدقة وترك الاسراف من فضول القوت المباح ونهوا عن الحلف باسم الله جلّ وعزّ وان كان الحالف به صادقًا وعن كثرة الكلام وان كان سالمًا من الكذب وعن ذكر اخبار الناس وان سلمت من الغيبة وعن الافراط فى المدح وان كان اهلا له وعن الافراط فى الذمّ والمقت لاهل التقصير وان استوجبوا ذلك وكثير مما يشبه هذا وقد ينبغى ان نشرح من هذا القسم الثانى مثلات يقاس منها سائر الامور ويتحفّظ الانسان منها بعون الله اذا احاط بها علمًا فليس ضربا من ضروب الخير الا وله آفة تُفسده فمن وقف على وجوه الآفات المفسدة للاعمال كان امكن على التحفّظ منها ومن لم يعلم الا الخير وحده لم يخلص له شىء منه لكثرة الآفات اللاحقة له وقد كان بعض الافاضل يقول لتلاميذه تعلّموا الشرّ الّا لتجتنبوه وكذلك تعلّموا الخيرَ واعملوا به كقول الكتاب נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים a) وقال b) רבן יוחנן בן זכאי عن الدواخل التى تدخل الاكيال والاوزان אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר אם אומר שמא ילמדו הרמאים אם לא אומר שמא יאמרו הרמאים אין תלמידי חכמים בקיאים במעשה ידינו ثم سألوا אמרן או לא אמרן فجاوبوا عن ذلك אמרן ומהאי קרא אמרן כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם c) فنقول ان كل ما تقدّم ذكرنا له فى هذا الباب مما يُشكّكه الهوى على الانسان فانه اذا لم يمكنه تشكيكه فيها اخذ فى مناظرته عليها بالحُجّة والبرهان ليبطل عليه حقائقه فاذا وقفت على تمويهه وضعف دلالاته ولم يمكنه مقاومتك ولا ابطال ما علمت بيقينه وصحّته مما تقدّم لنا فى هذا الباب رجع يخادعك ويغلطك[2] فى نفسك فيقول لك لقد سرّنى حالك فى حسن اعتقادك واخلاصك لله وقد

a) Jer. 4, 3. b) Bābā bath. 89b. c) Hos. 14, 10.

1) D. T. om. Der Nachdruck liegt aber auf التنفّل nicht auf النهار.
2) F. ويخالطك.

وصلت من درجات الفضل عند الله حيث لم يصل غيرك فى عصرك هذا وفى ذلك فوق الكفاية من شكرك لله على نعمته عليك واحسانه اليك وقد يصلح بك ان تجرى الى اداء بعض واجبات الناس ايضًا فقد علمت انهم اسباب لنفعك وضرّك وقد صحّ عندك ان فى رضاهم عنك فخرك وفى تسخّطهم عليك منقصتك فاستعمل الحيلة فيما يوافقهم وتحْظى به عندهم كقول اوائلنا כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו a) فتردّ عليه وما الذى ينفعنى التصنّع الى ضعيف مثلى مَن[1] ليس فى قوّته نفعى ولا ضررى وقد قال الكتاب חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא b) ولو كان ذلك واجبًا كيف لى واُرضى جميع[1] اهل عصرى وليس فى قوّتى اُرضى عيالى فضلًا عن سواهم واما ما ذكرت عن قول الاوائل فى هذا المعنى فليس مما يوجب التحيّل فى استجلاب[2] رضا الناس بل هو على ما قال بعض الحكماء فى وصيته لابنه يا بنىّ استجلاب رضا جميع المخلوقين عنك مما ليس فى طاقتك لكن اسْعَ فى رضا الله عنك يُرضى المخلوقين عنك كما قال الحكيم ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו c) وكذلك من كان جملة العامّة والخاصّة شاكرين له وحامدين لحاله وراضين عن افعاله فانه دليل على ان الله تع زرع له المحبة فى نفوس الناس ونشر له ذكرًا طيّبًا على السنتهم وذلك مما لا يفعله الله لمن بغضه فهو دليل قوى على رضا الله عنه واما ان يكون الفاضل يسعى ويجتهد ليثنى[3] الناس عليه بحسن[4] طاعته لله فليس من

a) Abōth III, 10. *b*) Jes. 2, 22. *c*) Pr. 16, 7.

1—1) Fehlt in P.; O כוון. 2) bis رضا جميع fehlt in F.; T. hatte bloss: استجلاب رضا جميع المخلوقين كما قال الحكيم. In B steht nach dem Bibelvers am Ramde: ايضا قال بعض العلماء اعلم ان رضا الخالق غاية لا تلحق السلامة منه ونهاية لا تدرك. Dies rührt aber offenbar von einem Abschreiber her, der den Widerspruch nicht gemerkt hat. 3) F. لثناء. 4) F. بحسب.

سبيلَ الافاضل فاحذر هذا وشبهه من خدع الهوى لك وانما يروم استدراجك بذلك ليوقعك فى مصايد الرياء وكذلك تردّ عليه فى مدحه لك وما الذى غبطتنى به من علمى لواجبات الله وعلى هو الا حُجّة علىّ لله اذ لا اصبر على العمل بما اعلم ولو عملتُ بما اعلم هل يفى جميعه بشكر الله جلّ وعزّ عن اقلّ نعمة من نعم الله علىّ وما قدر مدة عمرى فى مدة العالم وجميعها لا تفى بوصفى لنعم الله علىّ فكيف لى بتأدية الواجب علىّ عنها واللازم لله منى علينا وقد قال الكتاب כל הבשר חציר וכל חסדו כציץ השדה a) وكان بعض اوائلنا يقول אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו אימתי b) فاذا يئس الهوى من خداعه لنا بهذا الوجه رام ذلك من جهة حبّ المدح والثناء فى الدنيا فيقول لك لقد سرّنى طاعتك لله مع حسن توكلك عليه وصرفك امورك اليه وفراغ قلبك عن الانتفاع بمخلوق دون الله فانت هو المتوكل على الله حقًّا خالصًا ولا يجوز أن تخفى عن الناس ما تنطوى عليه من الفضائل بل من الواجب عليك اذ قد ملكت نفسك وحكمت زمام شهوتك أن تُظهر عملك للناس وتكشف اليهم مذهبك فيكون لك فى ذلك[1]) كرامة فى الدنيا منهم وطيب الذكر والاسم فيهم كقول الكتاب ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות c) وقال ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ d) وايضًا فانهم يقتدون بفعلك فتؤجَّر عنهم[2]) فلا تطوى من عملك الا ما لا يمكنك نشره واظهاره للناس فتفوز بالكرامة والثناء فى الدنيا وجزيل الثواب فى الآخرة فتردّ عليه وما الذى ينفعنى ثناء الناس علىّ وحسن قولهم فىّ وتزكيتهم لى مع علمى بتقصيرى عمّا يلزمنى من الحق لله وما الذى يفيدنى ايضًا[3]) من كرامتهم لى وبرّهم

a) Jes. 48, 6. b) Abōth. I, 14. c) Jes. 56, 5. d) II Sam. 7, 9.

1) O. B. D. F. P. + راحة, hat hier keinen Sinn. 2) D. P. פתוגר ענדהם; F. om. 3) Fehlt in F bis وهل حسبهم.

نى ولا طاقة بهم على نفعى ولا على دفع الضرّ عنى وهل حسبهم فى ذلك الا كحسب النبات والحيوان غير الناطق ولعل هذا لا يتمّ لى من الناس اذا قصدتهم فى عملى فيقع باوهامهم انى مُراء بعملى فلا استاهل عندهم الا المقت والذمّ فاكون قد افسدت عملى بقصدى فيه غير وجه الله ولا يحصل لى عليه ما رجوت من الناس فى الدنيا وقيل لبعض الامراء كيف استحسانك قراءة فلان وكان حسن[1] الصوت وحسن النغم عند تلاوته للكتاب فقال كيف تعجبنى قراءة من انما يقرأُها لتعجبنى[2] ويحظى بها عندى وانما كنت أَستحسِنها له لو قصد بها رضا الله تعَ فقط[3] وكذلك القول فى كل من يقصد فى صلاته استحسان الناس لها من اصحاب الصلاة فى الجماعات[4] واصحاب[5] الחזן فى الاقوال المحدثة اذا كان قصدهم فيها الناس دون الله فهى غير مقبولة عند الله وتقول له ايضًا لعلّ إن حصل لى كرامة فى الدنيا على عملى لم يبقَ لى فى الآخرة شىء من ثوابه اذ قد تعجّلته فى الدنيا وقيل عن بعض الصالحين انه دخل الى سوق لشراء حاجة فنزل عند بعض التجار يبتغى شراءها منه فقال له جليسه اسمح له واقض حاجته لانه من اهل الورع والدين فقال له الرجل الصالح لا حاجة لى الى سمحك انمّا جئت[6] اشترى منك بمالى لا بدينى فابى ان يشترى منه حاجة وطلبها من غيره ممن جهل امره وما ذكرته من قصة ועשית לך שם גדול כשם הגדולים فحسبه كحسب سائر آمال الناس فى الدنيا من المال والكرامة التى يتفضل الله بها على اوليائه اذ اوجبت ذلك حكمته بقوله גם אשר לא שאלת נתתי לך גם עושר גם

---

1) F. + اللغة و. 2) F. لكى تعجبنى. 3) D. + وروى عن بعض الافاضل ان كان له ولد حسن الصوت اذا هدا الليل قيل له קום כבד את ה׳ מהונך سبّحْ ربّك بحسن صوتك. Dies ist sicher apokryph. מהודך ist ein Wortspiel für מהונך. 4) F. الجموع. 5) D. والחזאנה والخطب فى المحافل اذا. 6) Nur in A. T.

כביר *a*) وقال אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד *b*) وامّا الافاضل فليس قصدهم بعملهم الى شيء منها والله جل وعز يفيد بها من يشاء من اهل طاعته وغير اهل طاعته[1]) من مؤمن وكافر على ما توجبه حكمته كما قال והעושר והכבוד מלפניך *c*) وتردّ عليه ايضًا وما قدر الدنيا ولو عمّها ذكري وما قدر مدة فسحتها[2]) ولو انتشر فيها اسمي[3]) فكيف أن ذكري لا يتعدّى فيها اقلّ جزء من اجزاء العمارة[4]) اذا عظم واشتهر ولا يدوم الا مدّة يسيرة[4]) ثم يُنسى كأنه ما كان وقد قال الولي אך הבל בני אדם כזב בני איש *d*) وقال תצא רוחו ישוב לאדמתו *e*) وقال אין זכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון *f*) فشُغْل نفسي به وقصْدي اليه نقصان بيّن وخطاء فاحش منّي وقد ذُكر عن بعض الافاضل انه قال لصاحب له هل استَوَيْتَ قال له في اي معنى قال أستوى عندك المدح والذم قال لا قال له فإذًا لم تبلغ بعدُ فاجتهِدْ لعلّك تصل هذه الدرجة فهي اعلى درجة[5]) الفضائل ونهاية المحامد فاذا يئس آلبوى عن خداعك بهذا الوجه رام افساد عملك بشغل بالك بالدنيا واهلها[6]) وطول املك ونسيان[7]) اجلك فاذا رأى انك تريد التفرغ لاعمال الآخرة نحو صلاة فريضة او نافلة او عند تلاوة كتاب الله او عند تعلّم[8]) شيء من علم الدين والآداب وسوس اليك وشغّل سرّك باخبار دنياك من امور التجارات والشراء والبيع والربح والخسران ثم قال لك اغتنم بنا هذه

a) II Sam. 7, 9. *b*) Pr. 3, 16. *c*) II Chr. 29, 12. *d*) Ps. 82, 10. *e*) Ps. 147, 4. *f*) Eccl. 1, 11.

---

1) O. T. غيرهم. 2) P. A. B. D. F. فسحة مدتها scheint mir nicht ganz richtig. T. hatte wohl مدة فسحتي. 3) F. + ولا يدوم الا مدة يسيرة. 4—4) Fehlt in F. 5) A. D. غاية. B. דרוה aus דרגה. 6) F. واهلك. 7) F. ينسى. 8) O. على من يُعلّم الدين.

الخلوة وفسحة هذه البطالة التى لا تقدر عليها فى غير هذا الوقت لتواتر الاشغال عليك وحاسب الآن شركاءك وتحقق مالك مما عليك وما قبضت من ديونك وما بقى وما ينبغى لك ان تتعرض له من اسباب الرزق وما لا ينبغى لك وما تقدم لك من العمل فاغتبطت به[1]) او ندمت عليه وان كان لك خصام مع غيرك احضره بين يديك فيخطر ببالك جميع حججه وحججك وما يمكن ان تتحيّل به عند خصامك له فتغلبه وكذلك ان كان لك مال او غنم او بقر او ارض تزرعها او خدمة سلطان او رعيّة او حساب السلطان او الرعيّة وكذلك ان كان عليك ديون وانت غير ممكن لك تأديتها او كان لك اخوان يلزمك رعاية امرهم[2]) ومحاسبة نفسك عنهم أجْرَى على بالك فى وقت فراغ نفسك[3]) لعمل الطاعة اى صنف كان من هذه الاصناف ليُشغلك به ويُفسد عليك عملك لانك فى وقت عمله حاضر بجسمك غائب بقلبك وضميرك فان لم يشغلك كما ذكرنا اخطر بقلبك قال وقيل وخوض طويل وان كان الانسان ممن يلعب بالنرد والشطرنج او ما اشبه ذلك توهّم ان ذلك بين يديه وفكر فيما ينبغى له من ذلك من التقديم والتاخير ووجوه الحيلة فى الغلبة وان سلم من جميع ما ذكرنا وكان من اهل العلم والفهم اخطر على باله معنًى عويصًا من معانى العلم وشغله بالمسألة والجواب والعقد للمسأله والحلّ لها وما اغفل من باب النظر وما بقى عليه من العلم وحاسب نفسه عن العمل به واوهمه ان ذلك من جملة العمل بطاعة الله فيفسد عليه امتثال[4]) ما يصلح عليه فربما دخل فى عمل الطاعة وخرج عنها وهو دائم[5]) فى شغل نفسه بغير ذلك من امور الدنيا وربما استغفر اللهَ بلسانه وهو جارٍ بفكره وضميره الى عصيانه وفى[6]) ذلك قال بعض الافاضل استغفارنا هذا محتاج الى

1) D. فينبغى لك ان تغتبط به او. 2) D. رعايتهم. 3) F. سرّك.
4) Fehlt in A. B.; T. las أَمثال. 5) So T. P. A. B. D. F.; O. هائم wäre ebenfalls richtig. 6) Fehlt in T. F. bis استغفار.

استغفار ويتضرع[1]) الى الله بجوارحه ويلهو عنه بقلبه ونيته نظير ما قال الكتاب בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני a) وقال ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו b) فان تيقظتَ عند ذلك وحاسبت نفسك وقلت لها كيف اعامل الخالق تع بما لا يصلح لى ان اعامل به[2]) المخلوقين عند حاجتى اليهم وحاجتهم التى فان من قصدته لحاجة وسألته قضاءها بلسانى ولهوت عنه بقلبى وضميرى لو اطّلع[3]) على ذلك منى لهجرنى ومقتنى واحرى ان يُحرمنى حاجتى فكيف لو عرف منى بانّى مشغول البال بما لا يوافق رضاه بل بما يُسخطه علىّ لكان مقته لى اشدّ وحرمانه لى اوجب ومثل ذلك كنت اقرض لا محالة[4]) من سألنى حاجة واطّلعت من سريرته بمثل ما اطّلع الله من سر نيّتى[5]) فكيف لا استحيى من خالقى أن ارضى له من نفسى بما لا ارضى لها من ضعيف مثلى ولا[6]) يرضى عنى به مخلوق محتاج ضعيف مثلى[6]) وقد قال الكتاب גם בוש לא יבושו והכלם לא ידעו c) انهزم الهوى عند ذلك فاذا يئس عن خداعك من هذا الوجه رام ذلك منك بترك الرياء فيقول لك ان تمام اخلاصك لله تع لا يصح الا بنفى الرياء عنك كثيره وقليله[7]) دقيقه وجليله ونفى الرياء للناس عنك لا يصح لك الا بكتمان عملك بجملته عنهم واظهار ضدّ ما فى ضميرك لهم فاذا[8]) صلّيت اختَصِرْ ولا يظهر منك حرص عليها واجتهاد فيها[8]) فاذا اردت ان تتعلم شيئًا من العلم فتفرد بنفسك ولا يعلم ذلك غير الله ولا تظهر منك فضيلة وابْدِ التغافل والتثاقل فى اعمال الطاعة لئلا يشهر بها اسمك فتكون خاسرا اجرك ولا تامر بمعروف

a) Jes. 29, 13. b) Ps. 78, 36 *f.* c) Jer. 8, 12.

---

1) O. D. ويضّرع. 2) A. اعامل بعض. 3) B. علم ذلك.
4) O. اقبل مَن. 5) F. سريرتى. 6—6) Fehlt in D. In T. zu ergänzen נברא נצרך וחלש כמוני. 7) Nur in P. Die Redensart lautet aber gewöhnlich so. 8—8) Fehlt in O.

ولا تنهَ عن منكر ولا تنشر علمك ولا ينتفع غيرك به ولا تظهر عليك سِمَة خوف الله ولا علامة من اعلام الطاعة لله لكى لا يكرمك الناس من اجل ذلك ومن تمام وجه التحفّظ لك ان تصادق جميع طبقات الناس وتتخلّق باخلاقهم وتنخرط فى سلكهم[1] وتجرى مجراهم فى الجدّ والهزل ولا تتحفّظ كل التحفّظ من الكذب والايمان وشاركهم فى الطعام والشراب والحديث[2] وفضول الكلام وكثرة الضحك والاخذ منهم وذكر اعراضهم وكل ما ينفى عنك اسم الزهد فى الدنيا واهلها فان اطعته فى ذلك سلبك دينك وانت لا تشعر وان رددت عليه وقلت له لقد نصحتنى يا عدوّى[3] فى جهادك لى ولطفك بى لتهدم قوّتى وتسرع صرعتى وكيف افرّ من النار الى الرمضاء وانا لا افرّ من محبّة الثناء والكرامة الا لكى لا اسعى فى التزيّن الى الناس وانت تامرنى بالتزيّن لهم مع اعمال[4] طاعة الله وانما ينبغى لى اخفاء عملى اذا[5] سلم وصحّ دون علم الناس به واما[5] اذا كان من الاعمال التى لا تصحّ الا بعلم الناس بها مثل الصلاة بالناس والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ونشر العلم وفعل الجميل وما اشبه ذلك فليس من الحزم تركه واعماله لعلّة الرياء بل يلزمنى عمله لوجه الله تعـ فان أُثنى علىّ بذلك وأُكْرِمتُ عليه لم يضرّنى فى ثوابى شيئًا لانى لم اقصده عند عملى لذلك وقد قيل اذا عملتَ عملًا وعرف به الناس واردت الوقوف على خلوص نيتك فيه فاختبر ذلك منك بوجهين احدهما ان تعرف ما الذى تبتغيه بالعمل من الجزاء وممّن ترجو ذلك عليه فان كان من الله فهو خالص وان كان من غيره فهو غير خالص والوجه الثانى ان تعرف من نفسك لو خلوتَ بها هل كنت تعمل ذلك العمل على تلك الحال فان صح لك ذلك منك فعملك خالص لله فاستكثرْ منه

1) O. P. D. سُبُلهم. 2) T. והחידות falsch vgl. ٢٥٥ Note 3. 3) B. נצחת עדוי T. hatte es auch und Korrigierte נצרת. 4) O. אעמאל aus אהמאל. P. hat in seiner Vorlage den Schreibfehler nicht erkannt und setzte dafür אבטאל. 5—5) Fehlt in O.

فان كان اقلّ منه فاتركه حتى يصفو ضميرك فيه لله فاذا لم يجد الهوى سبيلًا لخداعك من هذا الوجه تحيّل عليك بما هو الطف منه وذلك من طريق الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة[1]) فيقول لك انت من اصفياء الله وخلاصته ومثلك يستاهل ثواب الدنيا[1]) والآخرة فاجتهد حسب طاقتك عسى تصل الى ذلك بعملك وحسن انقيادك لطاعة الله فاجعل[2]) الثواب نصب عينيك واسعَ جهدك فى الوصول اليه[2]) فهو غاية سعادتك ونهاية سرورك كقوله אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה *a*) فان اطعته وركنت الى قوله رماك فى ضرب[3]) من ضروب[3]) الشرك الخفيّ وهو انك جعلت معبودك نفسك لانك انما تسعى فيما تجد به اللذة والسرور الى نفسك وتنفى به عنها الالم والحزن ولولا رجاؤك فى ذلك لكفرت بنعم الله المتواترة عليك ولم توجب له عليك طاعة عنها مع انك لا تراه اهلًا للطاعة والعبادة لجلالته وعظيم قدرته وآثار حكمته وفيه قال اوائلنا عمّ אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם *b*) فاذا يئس عنك من هذه الوجوه التى ذكرنا رماك فى بحر الشكوك من معانى الجبر والعدل فاذا رأى منك غفلة عن اعمال الطاعة وميلًا الى المعاصى رام تحقيق الجبر عندك بحجج قويّة من المكتوب والمعقول ليوسع الاعذار عليك فى قوله لك لو شاء الله ان تطيعه لجبرك على ذلك وقسرك عليه ولم يكن الا ما جَرَت به الاقدار وهل تعاند القدر وتغالب القضا انما انت آلة[4]) تعمل ما استُعملت فيه فان مَلاك الامور كلّها بيد الله جلّ وعزّ كقول الكتاب אנכי ה' עושה כל *c*) فاذا راى انّك تعمل عملًا

a) Ps. 97, 11. *b*) Ābōth. I, 2. *c*) Jes. 44, 24.

1—1) Fehlt in F. 2—2) Fehlt in T.; statt فهو las er wohl فى. D. hat فاجعل التزام طاعته نصب. 3—3) Nur in T. F. 4) T. las אלא statt אלה!

من امور الدنيا واسبابها قال لك اياك والكسل والتراخى ولا تتوكل على سواك فان الخير والشرّ فى طاقتك[1] والعمل والترك فى مقدرتك فجدّ جدّك واسعَ جهدك فى ادراك[2] ما تتمنّاه من ملاذّ الدنيا وتَحَفَّظْ من اسباب المكارهِ[3] بكلّ طاقتك تسلم منها كما قال الحكيم צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם a) وقال אולת אדם תסלף דרכו ועל ה׳ יזעף לבו b) وقال מידכם היתה זאת לכם c) وما اشبه ذلك فهو يقلّب عليك الحجج مرّة بالجبر والقدر وثانية بالعدل[4] والاختيار على حسب ما يوافقه من خداعك وكسلك[5] فان تيقّظت واخطرت على بالك قول الاوائل فى هذا المعنى הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים d) سعيت فى امور الدين سَعْىَ من صحّ له ان بعمله يُثاب ويعاقب كما قال الحكيم כי פעל אדם ישלם לו e) وجريت فى امور الدنيا جرى من صحّ له ان زمام جميع حركاته وتقلّب اموره فى قدر الله تعـ فهو يتوكل فى جميعها عليه ويرمى بنفسه فيها اليه كما قال השלך על ה׳ יהבך f) فاذا[6] يئس عن خداعك بما ذكرته من الوجوه اخذ بك على وجه آخر وقال لك اما ما عزمت عليه من طاعة الله واخلاصها لوجهه فستدرك ذلك فى المدة المستأنفة وحتى لو بقى من عمرك يوم واحد وامتثلت طاعته مثل ما ينبغى يوماً واحداً قبل موتك استحققت الثواب الدائم عنده ونجاك من العقاب اذ قد علمت وجوه التوبة وانه يقبلها منك اذا صحّت منك على وجوهها ووجوبها[7] فارجع الى قياسك الصحيح

a) Pr. 22, 4. *b*) Pr. 19, 3. *c*) Mal. 1, 9. *d*) Berāchōth 33*b*. *e*) Hi. 34, 11. *f*) Ps. 55, 23.

---

1) P. טאעתך aus טאלתך. 2) Nur in D. Die übrigen Hss. פידרך wohl فى درك. T. las aber פתדרך. 3) Nur in F. T.; O. B. אסבאב אלאכרה; A. D. סבב אלאכרה. P. scheint dasselbe in seiner Vorlage gehabt zu haben, korrigierte es in סבל אפאת אלאכרה. 4) A. באלעקל. 5) O. B. F. וכדלך aus וכסלך T. las وتكسيلك. 6) Von hier bis فاذا يئس ٢٥٢, 8 fehlt in F. Auch bei T. fehlt diese Partie und zwar bereits von ويرمى بنفسه an. 7) Fehlt in O. B.

وخاصمه على ذلك وقال له وكيف اصبر الى يوم قبل يوم موتى وانا لا ادرى يوم[1] موتى فاكون مثل خادم سلطان قد امن بد انه لا يزيله[2] من حضرته طول دهره فاجتهد فى[3] طلب اللذات الدنياوية فهو فيما بين اجتهاده فيها وهو طامع ليجتهد ايضًا بعد ذلك فى خدمة مولاه فهو فيما بين ذلك طالبه السلطان بغتةً عن خدمته فلم تكن له حجة فاستحق[3] عنده ان ينفيه من خدمته ومن سائر بلاده فخرج من عنده فقيرًا محزونًا على ما لم يوفّر لنفسه شيئًا فى مدة خدمته لسلطانه اذ كان يمكنه ذلك فبقى طول دهره فقيرا مهموما مغموما محزونا مذموما الى يوم موته فاذا ييّس الهوى عن خداعك من الوجوه التى ذكرنا رام ذلك من جهة العُجب والزهو وقلة التواضع فيقول لك قد بلغت بفضل الله تعَ افضل وارفع منازل الابرار والصدّيقين فى صدق ضميرك وخالص العمل بطاعة الله وانت وحيد فى عصرك وفرد فى اهل زمانك فقد ينبغى لك اظهار فضلك عليهم بمقتهم وتنقيصهم وذكر مساويهم ونشر سوء ضمائرهم وتقريعهم وتوبيخهم على ذلك لينزجروا[4] ويرجعوا الى الله نادمين على ما سلف لهم جاريا[5] على سنن الانبياء والآباء عمَ كقوله אתה בן אדם הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם a) فان رددت عليه وقلت له كيف امقت واقرّع[6] من لا علم لى بضميره ونيّته لله وان كان فى ظاهره ممقوتا وان كان الانبياء قرّعوا ووبّخوا اهل عصرهم فعن اذن الخالق تعَ لهم واطّلاعهم على سريرتهم وفساد ضميرهم واما انا فليس فى قوّة علمى ومعرفتى علم ما فى الضمائر ومكنون السرائر فلعل باطن الممقوت عندى

a) Ez. 43, 10.

1) O. B. D. ادرى فاكون .A متى موتى 2) P. חילה aus יוילה. Ein Korrektor fügte noch hinzu לה ונעלה um einen Sinn heraus zu gewinnen. 3—3) D. فى خدمته ولم يقنع منه غير بقوته فهو ما بين اجتهاده له فى خدمته وثقته به انه لا ينفيه من عنده باقى عمره غفل فى بعض حق السلطان فاستحق. 4) D. B. F. ليزدجروا. P. ليجدزروا. 5) P. B. D. F. جريا. 6) P. B. وانقرع.

اصلح كثيرا من ظاهره وما علمي به لعله اصلح باطن مني عند الله جل وعز وان كان سيّء الظاهر ربما حَمَله على ذلك جهلُه بحق الله عليه فهو اوسع عذر مني لفضل علمي على علمه وانما يطالب الله الانسان بقدر علمه فانا احق بالمقت منه لفضل تقصيري في ما يلزمني من الطاعة لله مع علمي بذلك على تقصيره مع جهله به فهو يعصي الله عن جهل وسهو وانا اعصيه عن معرفة وعمد ولعل رذيلته ظاهرة بادية وفضيلته مضمرَة باطنة وانا بخلاف ذلك فهو احق عند الله بالرحمة والغفران مني وحسنته تعادل حسنات كثيرة من حسناتي لاطلاع الله فقط عليها فلا يُثْنَى عليه بها ولا يُكْرَم من اجلها وانا بخلاف ذلك لشهرة حسن ظاهري على ظاهره وكذلك في باب المعاصي فان المعصية مني تعادل معاصيَ كثيرة من معاصيه لان معصيتي باطنة خفيّة ومعصيته ظاهرة مشهورة ففي مقت الناس له عليها تمحيصٌ له فينقص ثواب عملي في الدنيا لشهرته ويبقى له ثواب عمله للآخرة وينقص عقاب عصيانه في الدنيا لمقت الناس له عنه ويبقى عليّ عقاب عصياني للآخرة وايضا اذا انا شغلت نفسي بتفقُّد مساوي الناس وتحصيل رذائلهم منعني عن تحصيل نقصاني والوقوف على عيوب نفسي التي هي اوكد عليّ والزم لي كالمريض السقيم الذي يشغله سقمه عن تحصيل اسقام الناس وعلاج نفسه عن علاج غيره انكسر الهوى عند ذلك وانهزم بين يديك فان لم تنفذ سهامه فيك فيما ذكرت رصدك في اوقات سعودك ونحوسك فاذا جرت امورك على حسب مرغوبك قال لك هذه ثمرة حزمك ولطف حيلتك ونافذ فهمك فاجتهدْ في امور دنياك واسعَ لها تدوم لك هذه الحال وترقى الى ما فوقها فاغتنم هذه الفسحة وتنعّم في هذه المدة فكأنّ بك قد نودي باسمك فأَجَبْتَ ربّك الى ظلمة القبر حيث لا عمل ولا حركة ولا لذّة ولا الم ويجعل دليله على ذلك قول الحكيم[a] כל אשר תמצא ידך לעשות

a) Eccl. 9, 10.

בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה[1] وان كنتَ فى حال نحوسك اخطر على بالك سعادةَ الكفار ونعمةَ[2] الفساق كقوله ישליו אהלים לשודדים ובטחות למרגיזי אל[a] فقال لك انما دخل حالَك الفسادُ من قِبَل انك الزمت نفسك طاعة الله والقيام بفرائضه وليس فى طاقتك القيام بذلك لعظيم الكلفة فيها وبُعد الغاية منها فلو[3] طرحت ذلك عن نفسك وأَرَحْتَها منه[3] لكنت مُغْتَبِطا بحالك على ما ترى عليه العُصاة الا ترى قول الرسول عم عن الله تع בקרובי אקדש[b] وقال רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונותיכם[c] وما اشبه هذا فاذا[4] رأى منك عزما على عمل شىء من اعمال الطاعة عظّم امره عليك وروّعك منه فان كان من امور الصيام والتجوّع[5] قال لك احذر فانّه يضعفك ويمرضك ويقطعك عن امور دنياك وآخرتك وان كان من امور التنفّل بالصلاة بالليل اوهمك فى نفسك بان النوم اعمّ عليك من الغذاء وأَحْفَظ لصحّتك واقوى لجسمك من الطعام والشراب وان كان من امور الزكاة والصدقة خيّل عليك تلاف مالك وصوّر الفقر بين عينيك واشعرك بذُلّ[6] المسكنة والفاقة وكذلك فى كل ضرب من ضروب الفضائل والفرائض يروم ترويعك وتعظيم الامر فى نفسك لتكسل[7] عنه واذا اشرفت على عمل معصية حبّب اليك لذّتها وانساك عاقبتها ونشّطك الى عملها والميل اليها فاذا فطنت مثل ذلك منه فردّ عليه بان كل ألم جاز عليك فيما تقدم من عمرك لم يبق منه اثر فيك بل ذهب سريعا ودثر وشيكا وانّ أجره باقٍ لك للدهر لا ينقضى ولا يفنى بان الصائم[8] اذا صام[9] ثم افطر بالليل

a) Hi. 12, 6. *b*) Lev. 10, 3. *c*) Am. 3, 2.

1) O. A. D. + ولهذا الפסוק معنى خفى جليل. 2) P. ونجاح. 3—3) Fehlt D. P. Am Rande von P. ולא ארמית הדא מן קלבך wohl aus T.'s Übersetzung retrovertiert. 4) P. فاذا اردت عزما. 5) Fehlt in T.: P. والصدقة. 6) P. בדכול statt בדל. 7) A. לתכל P. לתרכי. 8) F. الصيام. 9) D. + الانسان.

كانه ما صام وعاد الى قوّته وبقى له أجره محفوظا وكذلك الساهر بعض ليله اذا نام عاد الى نشاطه وكانه ما سهر وبقى له ثواب قيامه وفضل صلاته للدهر واما امر الزكاة فقد بيّنته فى باب التوكّل بيانا كافيًا واما امر المعاصى فردد فى نفسك واخطر على بالك ذهاب لذّاتك سريعًا حلالها وحرامها وبقاء عار ما قبح منها عليك وعقابها فى الدنيا والآخرة لك فعند ذلك ينهزم الهوى بين يديك وتَنْشَط للعمل الصالح وتَكْسَلُ عن كل عمل قبيح فاذا قطع رجاءه عنك من هذا الوجه وامضيت عزمك وعملت شيئًا من الطاعات رام ادخال الهموم فى قلبك وتواتر الغموم عليك ليقع منك الندم على ما تقدّم لك من العمل الصالح ليحرمك الثواب عليه وقبول الله له منك وان اتيت شيئًا من المعاصى رام ادخال السرور فى قلبك والفرح بما تقدم لك لتقوى بصيرتك بذلك وتنشط اليه فان فطنت لمكايده وشعرت لضروب مصايده كنت على حذر منها واستعنت بالله على التخلص منها وان لم تشعر لها أَصْرَعَك[1]) بغتة وافرغ سهامه فيك غفلة كما قال עד יפלח חץ כבדו כמהר צפור אל פח ולא ידע כי בנפשו הוא a) فان قاومته فى جميع ذلك ولم تمكّنه خداعك بما ذكرنا رام ذلك من جهة علمك فاذا رأى فيك نشاطًا الى تعلم العلم قال لك اليس يقنعك ما يقنع اكابر اهل عصرك واشياخك من المعرفة بكتابك الصادق اما علمت ان العلم لا نهاية له ولا غاية اقصُدْ عينَ الدين وأَصْلَ الشريعة ثمّ تعلّم ما تتزيّن[2]) به عند الناس من معنى الشعر والعروض وعلم غريب اللغة والحديث الشاذّ[3]) والمثل السائر ودع عنك اخبار الفقه وتنازع العلماء فيه ولا تتعرّض الى علم اصول البرهان وعناصر الكلام وانواع القياسات وضروب الادلّة وكيفية اطّراد العلّة[4]) مع المعلول واتفاق العلم الظاهر مع

a) Pr. 7, 23.

1) Sic. D. صرعتك. A. אצעדך aus אצרעך. 2) Nur D. P. תזדאן. O. A. F. תזואר. 3) T. והחידות הנכריות vgl. ٢٣v Note 1; ٢٤٩, N. 2. 4) אטראר עלה אלעלמא.

العلم الباطن لغموضه ودقّة معانيه وقلّد اهل النقل فيما يمكنك الوقوف على صحّته كما تقلّدهم فيما[1] يمتنع عليك ذلك منه فان لم تقبل منه واخذت[2] لنفسك بالحزم رماك بسهم الحسد لاصحابك فان اصابوا العلم دونك[3] حَقَدْتَ[4] عليهم ورُمْتَ تعييبهم وتنقيصهم وذكر مساويهم كانهم سلبوك فهمك وغصبوك علمك وان اصبت دونهم تَنَقَّصْتَهم بفضل فهمك[5] وحقرتهم لجهلهم وابديت ذلك للعامّة فتعجب بنفسك وتفتخر بفهمك حتى تدّعى علم ما لا تعلمه[6] وتأنف من التعلم وتشمخ بانفك عند التعليم وتضجر عند الاعتراض عليك وتكثر الدعوى بالعلم وتتحلّى بتجهيل اصحابك وتزيين بتوبيخ اقرانك[7] فتُسْلَب اداب اهل العلم بالله وبدينه فان لم يتمّ له ما قصد من خداعك من باب العلم[8] رام ذلك من باب العمل بالطاعة وذلك انك اذا عملت لله عملا[9] رفعه فى عينك واعجبك به واهان اهل عصرك عندك وسهّل عليك مقتهم وتقريعهم وتوبيخهم وربما كانوا عند الله افضل منك وان كان فى اصحابك افضل طاعة[10] منك لله واحسن عملا له واكثر اجتهادا للتقرب اليه منك ابغاك[11] النبوى عليه وقال لك يا هذا كل ما ظهر من اجتهاد هذا فى طاعة الله فهو نقصان ظاهر منك ولولاه لكنت عند الناس ثم عند الله اصلح من فى عصرك فتبّغ[12] عليه واحسده واحنق عليه وابحث فى عيوبه ومناقصه وارصد عثراته وارتقب[13] غفلاته واشْهِرْ من ذلك ما امكنك وشنّعْه عليه[13] وان جاز لك[14] ان تفترى عليه بالباطل لتسقط اسمه عند الناس فافعل فتردّ عليه وكيف امقت من احبّه الله وارذل من فضّله الله وما كفانى تجزى عن القيام بطاعة ربّى

1) A. + و لم يمكنك. 2) Fehlt in O. 3) F. منك. 4) D. حذقت. 5) P. علمك. 6) O. تفهمه. 7) F. قرائنك. 8) F. P. + بالله وبدينه. 9) P. A. D. F. + و شنعه. 10) Fehlt in O. P. 11) So O. A. D.; P. hatte אבגאך korrigierte aber אגאך; T. las אגראך. 12) A. ابتغ. 13—13) Fehlt in T. 14) In O. ist die Text nicht in Ordnung.

مثله حتى احنق على من اطاعه وليس هذا انصاف لحقّ الله تعـ بل يلزمنى محبّة من احبّ الله واكرام من اكرمه الله كرامةً لله كقوله ואת יראי ה' יכבד *a*) وقد علمت ما كان من قصة מרים فى قصة ותדבר מרים ואהרן במשה *b*) وما كان من قصة קרח وتابعيه عند حسدهم لאהרן فى تقربهم من نور الله

الفصل السادس

واما المراقبة للوهم والحفظ له فينبغى لك ألّا تغفل عن مراقبة وهمك وفكرك ووسواس قلبك اذ اكثر الفساد والصلاح للاعمال لا يكون الا من جهتها بحسب صلاحها وفسادها كقول الولى מכל משמר נצר לבך כי ממנו תוצאות חיים *c*) وقال الكتاب כי יצר לב האדם רע מנעוריו *d*) وقال כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מחשבות מבין *e*) وقال כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו *f*) وقال מה ה' אלהיך דורש מעמך כי אם ליראה *g*) والיראה انما هى بالقلب والخاطر والفكرة فعلى حسب ذلك يا اخى اجهد نفسك فى اخلاص عملك لله ولا يذهب عملك ضياعا واجتهادك باطلًا كقوله למה תשקלו כסף בלא לחם ויגיעכם בלא לשבעה שמעו שמוע אלי ואכלו טוב *h*) ولا تغفل عمّا نبهتك به فانى قد جمعت لك فى هذا الباب جملة اصول مفسدات الاعمال الخالصة لله وتحت كل اصل منها فروع لا يكاد تتناهى فتحفظ منها طاقتك عسى ان يصفو عملك لله ويخلص لوجهه وليكون مما يرضاه الله ويقبله احسن القبول منك وأجْرِه على عادتك فى ذخائرك من امور دنياك فانك تدّخر اصلَحَ ما تجد فى نوعه وابعَدَه من الآفات وانقاه من الدواخل واصفاه من الكدر فاذا فعلت ذلك فى امور دنياك الفانية احرى ان تفعل باضعاف ذلك فى امور آخرتك الباقية وما تتوصّل به الى الله تعـ

a) Ps. 15, 4. *b*) Nu. 12, 1. *c*) Pr. 4, 23. *d*) Gen. 8, 21. *e*) I Chr. 28, 9. *f*) Deut. 30, 14. *g*) Deut. 10, 12. *h*) Jes. 55, 2.

وليكون جهدك[1]) فى تصفية عملك وان قلَّ اكثرَ من جهدك فى استكثاره غير خالص فان قليلا خالصا كثير وكثيرا غير خالص لا خير فيه فاحذر على عملك ان يكون على قلّته ونزارته غير خالص لله واياك ان تكون حالك فى عملك لله حال الطائر الذى وصفه الكتاب انه يَلِد بيضة ويحضنها على وجه الارض لقلّة صيانته لها فيدرسها الحيوان فلا تفرخ كما قال כנף רננים נעלסה אם אברה חסידה ונוצה כי תעזב לארץ ביציה ועל עפר תחמם: ותשכח כי רגל תזורה וחית השדה תדושה: הקשיח בניה ללא לה לריק יגיעה בלי פחד: כי השה אלוה חכמה ולא חלק לה בבינה: a) وقد مدح الحكيم من كان على خلاف هذا فى حزمه وحسن اجتهاده فى ذخائره وامرنا بالاعتبار به والتأدّب بفعله وان كان اضعف الحشرات فى قوله לך אל נמלה עצל למד דרכיה וחכם b) وقد ذكرت لك قليلا من كثير فلا تستكثره ولا تبرم فيه فان على حسب شرف الصناعة تكون الآفات اللاحقة لها ومطلوبنا فى هذا الباب لا يخفى شرفه وفضله على من فهم جعلنا الله واياك من المخلصين له والعاملين لوجهه تعالى برحمته[2])

a) Hi. 39, 13 ff. b) Pr. 6, 6.

---

1) O. ولكن اجعل. 2) In O. كمل الباب الخامس فى شرح وجوه وجوب اخلاص العمل لوجه الله والتحفظ من الرياء وبكماله كمل الجزء الاول من كتاب الهداية الى فرائض القلوب بعونه تعالى ومنّته سبحانه. Als Überschrift zum folgenden Abschnitt hat O. الجزء الثانى من كتاب الهداية الى فرائض القلوب مما عنى بتاليفه מר' ור' בחיי בר מר' יוסף נ"ע وهو خمسة ابواب. Da diese Einteilung in B. D. P. und T. fehlt und auch in Bachjas Einleitung p. ٣٣ von einer Teilung des Werkes in zwei Teile nicht die Rede ist, so dürfte es sich hier um den Zusatz eines Abschreibers handeln.

الباب السادس فى التواضع للّه تعالى

قال المؤلف انه لما تقدّم لنا القول فى اخلاص العمل لله وحده وكان العُجْب بالعمل الخالص اسرع[1]) الآفات اللاحقة لذوى الاخلاص وكان افساده للاعمال كثيرا جدّا رايت ان أُوَكّد الامور علىّ اتباعُه بما ينفيه عن الانسان وهو التواضع ولما صحّ لنا ايضا انه اصل العبودية وبه يصحّ انفصال العبد من صفات الربوبية والاقرار لله تع بانفراده بها وتوحيده دون المخلوقين فيها كقول الولى عم לך ה׳ הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה׳ הממלכה והמתנשא לכל לראש a) وقال כי מי בשחק יערוך לה׳ ידמה לה׳ בבני אלים b) ومن شأنه ايضا ان ينفى عن الانسن الكبرياء والزهو والخيلاء والانفة والفخر والتشامخ والتسانى والتعاظم والاستطالة[2]) على الضعيف والتمنى لما هو ارفع منه وما اشبه ذلك من فروع العجب فينبغى الآن ان اشرح من امر التواضع عن عشرة معان احدها ما هو التواضع والثانى على كم قسم ينقسم والثالث عمّا ذا يكون التواضع والرابع فى ماذا يجب استعماله والخامس كيف وجوه اكتسابه والسادس فى صفة السيرة التى يجب ان يكون عليها المتواضع والسابع متى يصحّ التواضع ومتى لا يصحّ والثامن ان نبيّن هل التواضع تال للفضائل ام[3]) الفضائل تالية له[3]) والتاسع هل يجوز ان يجتمع فى قلب الانسان العجب والتواضع ام لا والعاشر شرح فائدة التواضع فى امور[4]) الدنيا والآخرة

a) I Chr. 29, 11. *b*) Ps. 29, 7.

---

1) F. + لعمل. 2) P. والاستسلاط. 3—3) D. او بالعكس. 4) Nur in F.T.

الفصل الاول

اما ما التواضع فاقول انه خشوع النفس وخضوعها وصغر قدرها عندها وهو خلق من اخلاق النفس واذا تمكّن فيها ظهرت اعلامه على الجوارح فمنها لين الكلام وانخفاض الصوت والحلم عند الغضب وقلّة الانتصار بعد القدرة عليه كما قيل عن بعض الامراء انه قال لمن استحقّ العقوبة عنده بعد ان حضر السوط والله لولا شدّة غضبى عليك لعاقبتك اشدّ عقاب وعفا عنه وقيل عنه انه كان يقول لا اعلم ذنبا اوزن من حلمى

الفصل الثانى

واما شرح اقسام التواضع فذلك ان التواضع ينقسم ثلاثة اقسام احدها عامّ للانسان ولكثير من انواع الحيوان غير الناطق وهو خمول النفس وصبرها على الضرّ الذى يمكنها دفعه جهلا منها بوجوه استدفاعه وذلك يكون من جهّال الناس وعوامّهم[1] لقلة معرفتهم وضعف تمييزهم بانفسهم واقدارهم وهذا لا يُسمّى تواضع الا من طريق الاصطلاح واما على الحقيقة فهو ضعف النفس وعَماها[2] بالجهل المستولى عليها عمّا فيه صلاحها كقول الولى כי לבם צפנת משכל על כן לא תרומם a) واما التواضع فهو الذى يكون بعد ارتفاع الهمّة والانفة عن مشاركة البهائم فى مذموم اخلاقها والتشامخ عن التشبّه باخلاق صغار العامّة بفضل علم وشرف نفس وحقيقة معرفة بالفضائل والرذائل فاذا تبع ذلك خشوعُ النفس وتذلّلها كان محمودا واما ما سوى ذلك فغير داخل فى محامد الاخلاق وفضائل النفس بل فى مذمومها اذ حَسَبُها فيه كحسب البهائم والقسم الثانى التواضع للناس اما لاستيلائهم عليه مثل الاسير فى يد عدوّه والعبد فى حضرة مولاه واما لفقره اليهم ووكيد حاجته الى ما عندهم كالاجير الى مُستأجِره والفقير الى

a) Hi. 17, 4.

1) Die Hss. ועמאהם. 2) P. אלנאם ועמאהם.

رفيق ذى[1] المال والتلميذ الى استاذه واما لحقّ لازم ودَيْن واجب عليه لا يمكن الانسان تأديته فيلزمه التواضع والخشوع لصاحبه كقول الحكيم ועבד לוה לאיש מלוה *a*) واما لعلمه بتقصيره فى ضروب آداب الدنيا والآخرة وجهله بطريق الرشاد فاذا ظفرت يده بنبىّ عصره او ولىّ مرشد او داعٍ الى سبيل الهدى تواضع له وخضع بين يديه كقول اوائلنا עם גדולה שמושה יותר מלמודה שנאמר אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו *b*) אשר למד לא נאמר אלא אשר יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה *c*) وقال ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל *d*) وقال الحكيم عن جملة العوامّ ועבד אויל לחכם לב *e*) وهذا القسم من اقسام التواضع وان كان واجبا فى الطبع فليس من الفضائل العالية على الاطلاق لانه غير شامل لجميع[2] الناطقين ولا واجب عليهم فى كل زمان وكل مكان فان الاسير اذا انطلق من اسرته[3] والعبد اذا فكّ رقبته والمديون[4] اذا ادّى دَيْنه والتلميذ اذا غاب عن استاذه والفقير اذا استغنى عمّا فى ايدى الناس لا يلزمهم التواضع لهم والخضوع والخشوع بين يديهم والقسم الثالث التواضع لله תע وهو شامل الوجوب على جميع الناطقين ولازم لهم فى كل زمان وفى كل مكان واليه قصدنا فى هذا الباب والمتواضع هو المسمّى فى كتاب الله עניו ונבזה בעיניו וצנוע ודכא ושפל רוח ורוח נשברה ונדכה ורך לבב ונכה רוח ולב נשבר ונפש שחה وما جرى لنا من الكلام فى التواضع على الاطلاق ليس نعنى الا هذا القسم الثالث الذى هو الدرجة العليا من التواضع ومن صحّ له لم يبعد عليه طريق التقرّب الى الله والتزلّف لديه و قبل

a) Pr. 22, 7. *b*) II K. 3, 11. *c*) Berāchōth 7*a*. *d*) Ex. 33, 11. *e*) Pr. 11, 29.

---

1) O. B. D. رفيق يد. F. رِفْق. 2) O. لغير. 3) B. اسره vgl. ٢٦٢, 14. 4) O. P. F. المديان mghribinische Form.

انّه منه عمله ورضى عنه كقوله זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה a)

الفصل الثالث

واما الاسباب التى عنها يحدث الخشوع والخضوع والتواضع للانسان بعد تشامخه فعشرة احدها اذا ضعفت قوّته عن حركته الطبيعيه لامراض او لسوء مزاج او ضعف تركيبه فيتواضع عند ذلك ويخضع للخالق تع وللناس كقوله ויכנע בעמל לבם כשלו ואין עוזר b) والثانى اذا لحقته آفة الفقر والحاجة الى الناس بعد استغنائه عنهم فيتواضع لهم وتنكسر همّته عن العجب بحاله كقوله והיה כל הנותר בביתך יבוא להשתחוות לו לאגורת כסף וככר לחם ואמר ספחני נא אל אחת הכהנות לאכל פת לחם c) والثالث اذا أُسْبِغَتْ عليه نعمةٌ لغيره واظهر عليه فضله تواضع له كقوله רבים יחלו פני נדיב d) والرابع من لزمه حقٌّ لغيره وضعف عن ادائه فيتواضع له كقوله אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך e) والخامس من كان فى اسرة[1] عدوّه تواضع له وانخفضت نفسه كقوله ענו בכבל רגלו ברזל באה נפשו f) وقال ואם אסורים בזיקים ילכדון בחבלי עני g) والسادس اذا كان عبدا مسترقّا[2] لا يمكنه فكاك نفسه من يد ملكه تواضع له كقوله הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו h) والسابع اذا حلّت بالانسان شدائد وفجائع محزنة فان نفسه تنكسر وتتواضع كما قال או אז יכנע לבבם הערל i) والثامن اذا حاسب نفسه بعصيانه لله بنعمته وطغيانه بها عوضًا من شكره عنها تواضع وخجل واستحيى من الله تع كقوله אלהי בשתי ונכלמתי להרים

a) Ps. 51, 19. b) Ps. 107, 11. c) I Sam. 2, 36. d) Pr. 19, 6. e) Pr. 22, 27. f) Ps. 105, 18. g) Hi. 36, 8. h) Ps. 123, 2. i) Lev. 26, 40.

---

1) D. كان اسير. 2) D. מסתגרקא. F. מסתרקבא.

אלהי פני אליך כי עונותי רבו למעלה ראש ואשמתינו גדלה עד לשמים a) والتاسع اذا ورد عليه تقريع الله وتوبيخه له على خلاف طاعته له تواضع وفزع كقوله عن אחאב : הראית כי נכנע אחאב מלפני b) والعاشر اذا شعر بقرب الموت وحلول المنيّة عليه وفكّر فى هول الموت وموقف الحساب تواضع وخضع وهانت نفسه عليه وندم على ذهاب عمره وفناء اجله بغير زاد من عمل صالح يقدمه بين يديه عند رحيله كقوله פחדו בציון חטאים אחזה רעדה חנפים מי יגור לנו אש אוכלה מי יגור לנו מוקד עולם c)

الفصل الرابع

واما فى ماذا يجب على الانسان استعمال التواضع والخشوع فاقول ان التواضع يلزم الانسان استعماله فى سبعة معان احدها فى معاملته لاهل عصره ومجاملته لابناء جنسه على ما سأبيّن فيما نستانف وفيه يقول الكتاب נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד נשבע להרע ולא ימיר d) والثانى اذا لقى اهل العلم بالله وبشريعته واهل الصلاح والزلفة الى الله كما قال יהלמני צדיק חסד ויוכיחני e) وقال שחו רעים לפני טובים ורשעים על שערי צדיק f) والثالث اذا مُدِح بفضائله فيجب[1] له ان يتواضع ويُخطر فى باله ما تقدّم له عند الله من الذنوب والخطايا التى فى علم الله وسَتْره عليها وطول امهاله[2] اياها حتى يتوب عنها فلا يسرّه غلط[3] الناس فيه بل يحزن لصحّة علم الله بسوء معاملاته له وغفلته عن اداء حقّ نعمته عليه فيتواضع فى نفسه كما قال כי עוני אגיד אדאג מחטאתי g) والرابع اذا أُثْنِيَ عليه بسوء عمله فليتواضع لله ويشكره الذى كشف عليه قليلا من كثير تاديبا له وتقريعا ليتوب اليه كما قال ויגל אזנם למוסר h) والخامس

a) Ezra 9, 6. *b*) I K. 21, 29. *c*) Jes. 33, 14. *d*) Ps. 15, 4. *e*) Ps. 141, 5. *f*) Pr. 14, 19. *g*) Ps. 38, 19. *h*) Hi. 36, 10.

---

1) F. فينبغى. 2) F. احتماله. 3) F. مدح.

اذا انعم الله عليه فى الدنيا بضروب من النعم فليتواضع لله لثقل ظهره بحق الشكر عنها ويخشع له خوفًا من أن تكون نقمة عليه فان كثرة المال فى الدنيا تكون لاحد ثلاثة اشياء اما نعمة من الله على ذى المال واما محنة واختبارا له واما نقمة وفتنة عليه وعلامة النعمة أن يكون صاحبها قد شغله القيام بحقوق الله عن التشاغل بها وكانت سببا للازدياد من العمل لله ولم يحفل بالنعمة ولا توكل عليها وصرفها فى واجبات الله تع عليه نظير ما وصف איוב عن سيرته فى ماله وتصريفه له فى حق الله ثم قال فى قلة توكله عليه אם שמתי זהב כסלי ולכתם אמרתי מבטחי a) وعلامة المحنة والاختبار ان يكون صاحب المال قد شغل بعنايته بحفظ المال والازدياد منه والحذر عليه من الآفات عن القيام بشكر لله عنه فصاحبه ممتحن به ليس له منه الا طول الاهتمام به والقيام[1] عليه والحساب عنه وفى مثله قال الحكيم כי כל ימיו מכאובים וכעס ענינו גם בלילה לא שכב לבו b) وعلامة النقمة أن يكون صاحب المال قد شغله التنعم فيه والتلذذ به عن اداء حقوق الله وحقوق الناس التى عليه منه قد نسى صاحب النعمة ولا يشعر بما يلزمه عنها من طاعة وعبودية نحو ما قال الكتاب והנה ששון ושמחה הרג בקר ושחט צאן אכל בשר ושתו יין אכול ושתו כי מחר נמות c) وقال והיה כנור ונבל תף וחליל ויין משתיהם ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו d) فتلك نقمة بصورة نعمة فالعاقل اذا وردت عليه نعمة واقبلت عليه الدنيا بما يحب من امورها فليتواضع خوفا من ان تكون نقمة من الله عليه كقول الحكيم עשר שמור לבעליו לרעתו e) والسادس اذا تلا كتاب الله وكتب الانبياء بالوعد والوعيد وعرف

a) Hi. 31, 24. *b*) Eccles. 2, 23. *c*) Jes. 22, 13. *d*) Jes. 5, 12. *e*) Eccles. 5, 12.

---

1) F. والقيام به والاحتياط عليه وفى مثله.

من نفسه تقصيرا فى حقوق الله ومن[1] اهل عصره[1]) لزمه التواضع والانخفاض لله تع خوفا من عقابه كما قال عن יאשיהו عم ויהי כשמוע המלך את דברי ספר התורה ויקרע את בגדיו وقال الله له יען רך לבבך ותכנע מפני ה׳ בשמעך אשר דברתי על המקום הזה ועל ישביו להיות לשמה ולקללה ותקרע את בגדיך ותבכה לפני וגם אנכי שמעתי נאם יהוה *a*) والسابع اذا توّلى عمل شىء من اعمال الطاعة لله نحو صلاة أو صدقة او شريعة او نافلة او موعظة فلا يتناول ذلك وفى قلبه شىء من العُجْب او كبرياء بل يتواضع ويتذلل بين يدى الله بظاهره وباطنه ولا يكون له قدر فى نفسه عند عظيم ما يلزمه لله من امثال ذلك العمل كقوله במה אקדם ה׳ אכף לאלהי מרום וגו׳: הירצה ה׳ באלפי אילים ברבבות נחלי שמן فقال הגיד לך אדם מה טוב ומה ה׳ דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך *b*)

الفصل الخامس

واما وجوه اكتساب خلق التواضع وطريقه[2]) تسهيله على الانسان فذلك ان يكون بتعاهد الفكرة وتصريف الخاطر فى سبعة اشياء احدها اصل كونه ومبدأه من المنى والدم بعد عفنهما[3]) ونتن رائحتهما ثم يتغذى بدم الطمث مدّة بقائه[4]) فى بطن امّه ثم يخرج فى حال ضعف[5]) واهن الجسم والجوارح ثم يرتقى من هذه الدرجة الى ما يليها الى ان يبلغ اشدّه ثم يأخذ فى الهرم الى انقضاء اجله[6]) وقال بعض العلماء فى هذا المعنى انى

a) II K. 22, 11, 19. *b*) Mi. 6, 6, 8.

1—1) Fehlt in T.; P. وفى حقوق اهل عصره nicht richtig. 2) O. + و اكتسابه. 3) D عفنتهما. 4) D. T. مقامه. 5) O. اضعف حال. 6) F. + وقيل عن بعض الامراء انه قال لوزيره عِظْنى وفكّرنى بما لزم علىّ من الحقوق والنعم فقال له الوزير اذا مُنع منك الماء او امتنع منك الماء هل تعطى فى ذلك ملكك وتشفى وتعود لما كنت فيه من الصحّة خاصّة فقال الملك اعطى ملكى كلّه واشفى فقال له الوزير لا خير يا ملك فى ملك استوى فى الماء. Diese Geschichte scheint von einem Abschreiber herzurühren, da sie schlecht in den Zusammenhang passt.

لأعجب[1] ممّن يجرى فى مجرى البول مرّتين كيف يتكبر[2] ويتشمخ بانفه فان التفكّر فى هذا وشبهه من امر الانسان يوجب له التواضع ولذلك يقول الولى عم ה׳ מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו *a*) وقال אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רגז *b*) وقال ואנכי תולעת ולא איש *c*) وقال אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה *d*) والثانى اذا فكّر فى عظيم ما دفع اليه فى الدنيا من ضروب المحنة بالجوع والعطش والحرّ والبرد والامراض والمصائب والهموم التى لا راحة له منها الا بالموت فاذا حصّل اللبيب جميع ذلك وفطن لضعفه وقلّة ادراكه لما يدفع به ذلك عن نفسه ميّز عن صورة[3] مقامه انه كالاسير فى هذه الدار بل هو كذلك على الحقيقة فيتواضع تواضع الاسير المطبق الذى لا حيلة له ولا طاقة به على فكاك نفسه دون رضا مولاه عنه كما قال תבא לפניך אנקת אסיר *e*) وقال הוציאה ממסגר נפשי להודות את שמך *f*) والثالث اذا فكّر فى انقضاء اجله وسرعة حلول الموت عليه وانقطاع أمله ورجائه عند ذلك واعمال اموره ويأسه عن التزوّد بشىء منها والانتفاع بها وصورة مقامه فى القبر وقد ذهب نور وجهه واسودّ[4] لونه وواقعه الدودُ والعفن والقيح وذهبت آثار[4] محاسن جسمه واشتدّ نتنُ رائحته[5] كانه قطّ ما غُسِلَ ولا نُظِّف ولا فاحت رائحته[6] بطيب الروائح فانه اذا خطر على بال الانسان مثل هذا وشبهه تواضع فى نفسه وانخفض ولم يعاجب ولا تشامخ ولا داخله زهوّ ولا كبر كما قال الكتاب חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא *g*) وقال

a) Ps. 144, 3. *b*) Hi. 14, 1. *c*) Ps. 22, 7. *d*) Hi. 25, 6. *e*) Ps. 79, 11. *f*) Ps. 142, 8. *g*) Jes. 2, 22.

---

1) F. لانعجّب. 2) P. יתגבר aus יתכבר. 3) Lies in T. מצורת. 4—4) Fehlt in D. 5) D. بَدَل طيب الروائح فانه اذا خطر. 6) O. روائحه, T. hatte wohl رائحته لطيّبة, anstatt بطيب الروائح.

אך הבל בני אדם כזב בני איש a) والرابع اذا اخطر على باله ما يلزمه من الطاعة لله على جزيل فضله عليه وجسيم احسانه اليه واعراضه عن الشرائع العقليه والسمعية وتقصيره[1] فيها وانقطاع حجّته وضيق الاعذار عليه يوم الحساب وندامته فى موقف الجزاء تواضع وانخفض وانكسرت نفسه كقوله כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עשה רשעה קש ולהט אתם היום הבא אמר ה׳ צבאות אשר לא יעזב להם שרש וענף b) وقال ומי מכלכל את יום בואו ומי העמד בהראותו כי הוא כאש מצרף וכברית מכבסים c) والخامس اذا فكّر فى جلالة الخالق تع ونفوذ قدرته المطّلع على ظاهره وباطنه وحصل فى نفسه هذا الامر الخطير كما ذكرت الاوائل عن كثير من افاضل الاعصار السالفة من الهيبة والجلالة وكذلك قولهم נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות d) وقالوا عن יונתן בן עוזיאל כשהיה דורש בתורה כל עוף שהיה פורח עליו נשרף e) ولا شكّ ان مرتبة الانبياء فوق مرتبتهم وتجد الانبياء تنحلّ[2] قواهم ويخرّون ساجدين عند لقائهم للملائكة على[3] ما قال فى דניאל ויחזקאל ויהושע وكثير مثلهم وتجد فى الكتاب الصادق ان[3] الملائكة تخرّ سُجّدا[4] لله تع كقوله וצבא השמים לך משתחוים f) وقال הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה g) وقال ובהיכלו כלו אומר כבוד h) وقال וקרא זה אל זה i) وفيما يظهر الى عقولنا من جهة مخلوقاته مثل الشمس والقمر والكواكب والفلك والارض وما عليها من جماد ونبات وحيوان كفاية لمن فهم وعقل كما قال מה גדלו מעשיך ה׳ מאד עמקו מחשבותיך: איש בער לא ידע וכסיל לאי בין את זאת k) وقال כל הגוים כאין

a) Ps. 62, 10. *b*) Mal. 3, 19. *c*) Mal. 3, 2. *d*) Šabbāth 34 *b*. *e*) Succa 28 *a*. *f*) Neh. 9, 6. *g*) Hi. 4, 18. *h*) Ps. 29, 9. *i*) Jes. 6, 3. *k*) Ps. 92, 6.

---

1) O. ותנפידה D. ותכתירה. 2) P. תנסל aus תנחל. 3—3) Fehlt in O. 4) O. ساجدة D. سجودا F. يخرّون ساجدين.

נגדו a) وقال כל דירי ארעא כלא חשיבין b) فاذا فكّر اللبيب الحاذق في نسبته من الناطقين ونسبة الناطقين الى كُرَة الارض ونسبة الارض الى فلك القمر[1] وفلك القمر عند الفلك الاعلى وجملة ذلك عند قدرة الخالق تعـ لا نسبة له ولا قدر رأى قدر الانسان عند قدرة الخالق لا شيء فيتواضع في نفسه ويخضع لخالقه كقوله מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו c) والسادس اذا تلا كتاب الله ورأى شديد عقاب الله وتهديده لاهل التعظم والتفاخر وشدّة عنايته بالمتواضعين والمنخفضين تواضَعَ وانخفض كقوله في اهل التسالي والتشامخ עיני גבהות אדם שפל ושח רום אנשים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא: כי יום לה' צבאות על כל גאה ורם ועל כל נשא ושפל d) وقال في الطبقتين מעודד ענוים ה' משפיל רשעים עדי ארץ e) وقال כי רם ה' ושפל יראה f) وقال في المتواضعين וענוים ירשו ארץ והתענגו על רב שלום g) وقال יען משח ה' אתי לבשר ענוים שלחני לחבוש לנשברי לב לקרא לשבויים דרור ולאסורים פקח קוח לקרא שנת רצון לה' ויום נקם h) وقال כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכן ואת דכא ושפל רוח i) وقال לפני שבר גאון ולפני כשלון גבה רוח j) والسابع اذا رأى تقلّب احوال الخلق في الدنيا وسرعة انتقاص الممالك والدول فيها وانتقال اهلها من حال الى حال وفساد قوم لصلاح آخرين ومصير الجميع الى الموت كقوله כצאן לשאול שתו k) تواضع ولم يُعْجِب بشيء من متاع الدنيا ولا اعتمد بقلبه على شيء منها كقوله אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים l) فاذا لم يخلُ فكر الانسان عن احد هذه السبعة معانٍ التي ذكرنا لم يزل متواضعا خاشعا حتى يصير له التواضع طبعًا لازمًا لا يفارقه فاذا لَزِم

a) Jes. 40, 17. b) Dan. 4, 32. c) Ps. 8, 5. d) Jes. 2, 11 f.
e) Ps. 147, 6. f) Ps. 138, 6. g) Ps. 37, 11. h) Jes. 61, 1 f.
i) Jes. 57, 15. j) Pr. 16, 18. k) Ps. 49, 15. l) Ps. 40, 5.

1) O. وكذلك عند الفلك الاعلى F. ونسبة القمر الى الفلك الاعلى.

التواضعَ [1]) نفى عنه جميع آفات العجب والزهوّ والكبرياء على ما قدّمنا واعتصم به من الخطاء والزلل كقوله ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו a) وقالوا اوائلنا عم הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון מאין באת מטפה סרוחה ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא b)

الفصل السادس

واما السيرة التى ينبغى ان يكون عليها صاحب التواضع فعشرة خلال اولها العلم بالله جل وعز وبصفاته الحسنى وما فُضّل به الانسان عن سائر الحيوان كقوله תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו c) فاذا ميّز عن جلالة عظمة الخالق وتسانى قدرته وعلى حكمتهُ تواضع له وتذلّل بين يديه قياسا بما اوصى به الحكيم אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד d) واحرى واوكد ملك الملوك وسيّد السادات تعالى عن التشبيه والتمثيل كما قالت حنה عم אין קדוש כיהוה כי אין בלתך ואין צור כאלהינו e) والثانية العلم بلوازم الشريعة والعقل [2]) عليه وتلاوة كتاب الله والوقوف على العلم المعقول والمكتوب والمنقول ليستمدّ بها [3]) ومنها شروط التواضع ومواضع استعماله والثالثة سَعَة الاخلاق والصبر على ما يُكره من القول والفعل لله تع كما قال אם גמלתי שולמי רע ואחלצה צררי ריקם f) وقال אל תאמר כאשר עשה לי כן אעשה לו g) وقال اوائلنا عم h) הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים עושים מאהבה ושמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר i) ואוהביו כצאת השמש בגבורתו وهو المسمّى عندهم

a) Ex. 20, 20. *b*) Āboth II, 1. *c*) Ps. 8, 7. *d*) Pr. 25, 6. *e*) I S. 2, 2. *f*) Ps. 7, 5. *g*) Pr. 24, 29. *h*) Gittīn 35 *b*. *i*) Ri. 5, 31.

1) P. فاذا لم بتواضع. 2) D. والنقل. 3) P. und wahrscheinlich auch T. ליסתפהמהא aus ליסתמדבהא. In T. fehlt والمكتوب.

מעביר על מדותיו والرابعة فعل الجميل فى الناس وحسن القول فيهم والاعذار عنهم وترك الغيبة والوقيعة فيهم وتحليل غيبته ووقيعته[1] لهم وان لم يستحقوا ذلك منه كقوله גם במדעך מלך אל תקלל a) وقال פיך שלחת ברעה וגו׳ תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דפי b) وفى تحليل الغيبة والوقيعة قول الكتاب ותדבר מרים ואהרן במשה فقال והאיש משה ענו מאד c) لما سمع لهما ومن ذلك قول الحكيم ايضًا גם לכל הדברים אשר ידברו אל תתן לבך אשר לא תשמע את עבדך מקללך: כי גם פעמים רבות ידע לבך אשר גם אתה קללת אחרים d) وقالوا اوائلنا מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע רננות ולא נענה ירד ר׳ עקיבה ואמר אבינו מלכנו ונענה יצאה בת קול ואמרה לא שזה גדול מזה אלא שזה מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר על מדותיו e) وقد قيل عن بعض الصالحين انه عبر[2] فى طريقه على جيفة كلب شديدة الرائحة فقال له مَن حضر مِن تلامذته ما اشدّ نتن رائحة هذه الجيفة فقال لهم ما اشدّ بياض اسنانها فكلحوا تلاميذه لما تقدّم لهم من قبيح القول فيها فاذا قبح سوء القول فى جيفة كلب احرى فى انسان حتّى واذا صلح التزيين على جيفة كلب ببياض اسنانها فعلى حسب ذلك يلزم التزيين على الانسان الذى يفهم ويعقل فانما قصد توبيخهم لكى لا يتردد سوء الثناء على السنتهم فيصير لهم ذلك طبعا[3] لازما[4]) وكذلك اذا تردّد القول الحسن فى كلامهم صار لهم طبعا لازما كقوله לא רגל על לשונו לא עשה לרעהו רעה f) وقال فى ضدّه הוות תחשב לשונך כתער מלטש עשה רמיה: אהבת כל דברי בלע לשון מרמה g) وقال מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה h) وقال דברי פי חכם חן ושפתות כסיל תבלענו i)

a) Eccles. 10, 20. *b*) Ps. 50, 19. *c*) Nu. 12, 1, 3. *d*) Eccles. 7, 21 *f*. *e*) Taʿanīth 25 *b*. *f*) Ps. 15, 3. *g*) Ps. 52, 4, 6. *h*) Ps. 120, 3. *i*) Eccles. 10, 12.

---

1) P. وتوقيعه D. فيهم. 2) B. F. مرّ. 3) D. ملكة. 4) Fehlt in P. D. T.

والخامسة التواضع فى امور دنياه كلّها بظاهره وباطنه وقوله وفعله وحركة جوارحه وسكونها لا يناقض[1] سرّه فى ذلك جهرَه ولا يخالف ضميرُه علانيته بل يكون فى حركاته متوازنا متعادلا متساويا متناسبا جاريا على الخشوع والخضوع لله تع وللناس على حسب اختلاف منازلهم وبحسب ما يوافقه منهم لدينه ودنياه كقوله טוב איש חונן ומלוה *a*) وقال اوائلنا הוי שפל רוח בפני כל אדם *b*) وقالوا והוי קל לראש ונוח לתשחורת *c*) والسادسة ان يكون عالى الهمّة رفيع النفس فى امور الآخرة لا يقنع منها بما حضر ولا يكتفى منها بما امكن بل يقصر[2] عمله وطاعته[3] وطاقته واجتهاده فى عينه وتكون همّته الى ما فوق ذلك دائما كقول الكتاب عن יהושפט: ויגבה לבו בדרכי ה' *d*) ويشكو[4] التقصير من نفسه فى امور الدين لله وللناس ويستوهب اللهَ جل وعز العونَ والتأييدَ على الازدياد من الطاعة وعمل الصالحات كقول الولى אחלי יכונו דרכי לשמר חקיך *e*) والسابعة ان يبدى الى الناس التواضع وسقوط[4] الانفة فى ذات وجه الله ويطرح العزّة والانفة والتصاون عند عمله لله جل وعز فى الخلاء والملاء من جماعات الناس كقول الكتاب عن אהרן على علوّ درجته והרים את הדשן *f*) فلزمه الخالق تع اخراج الرماد فى كل يوم دائما تواضعا له وطرح الانفة عنه ومثله ما قال الكتاب عن דוד عم ותרא את המלך מפזז ומכרכר לפני ה' ותבז לו בלבה *g*) وسائر القصّة وقال ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש *h*) والثامنة ان يقنع لنفسه من أسباب القوت بما تهيّأ وبما امكن احتقارا لنفسه وتهاونا بها ورياضة لها على الصبر عن شهواتها الجسمانية وتفرّغا لتوفية حقوق الله على

a) Ps. 112, 5. *b*) Āb̄ōth IV, 9. *c*) Āb̄ōth III, 12. *d*) II Chr. 17, 6. *e*) Ps. 119, 5. *f*) Lev. 6, 3. *g*) II Sam. 6, 16 *f*. *h*) Ps. 119, 6.

---

1) O. نُقض B. ينقاص. 2) O. P. B. D. יקצר. 3) Fehlt in T. F. D. B. 4—4) Ist der Text in T. nicht in Ordnung.

عظيم احسانه اليه وجزيل نعمته عليه كقوله דרך מצותיך ארוץ כי תרחיב לבי *a*) والتاسعة الانتصار لله ممّن عصاه ولا يحمله سمحه للناس فى خاصّة نفسه على السمح فى امور الله تع والقول فى انبيائه ورسله وخاصّيه وصفوته ولا يجرى فى ظلم الناس بعضهم بعضا على سمحه[1]) فى ظلمهم له بل ينصر المظلومَ ويُعين على الانتصاف من الظالم كقوله בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק *b*) وقل ואשברה מתלעות עול ומשניו אשליך טרף *c*) ويبدى الناس الى طاعة الله ويوبّخهم ويقرعهم[2]) ويامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر بيده وبلسانه وبقلبه على حسب طاقته ويسارع على اخذ حقوق الله من اهلها ولا يتواضع ولا يحلم عند ذلك كقوله عن פינחס عم ויעמד פינחס ויפלל ותעצר המגפה: ותחשב לו לצדקה לדר ודר עד עולם *d*) والعاشرة أن يكون قليل الكلام منخفض الصوت قليل الهزل قليل الحلف بالله صادقا لا يُجْرى على لسانه كذبا اصلا ولا يدخل مجالس اللهو ولا يفرح بما يفرح به عوامّ الناس من ملاذّ الدنيا تواضعا وانخفاضا لا ترفّعا وتصاونا كقول الولى לא ישבתי בסוד משחקים ואעלז מפני ידך בדד ישבתי כי זעם מלאתני *e*)

الفصل السابع

قل واما العلامات التى يصحّ بها التواضع من المتواضع اذا ظهرت عليه فهى فى خمسة حوادث احدها عند شدّة غضبه على من جفاه بقول او بفعل فان ملك هواه وعفا بعد القدرة على اخذ القصاص تواضعا وانخفاضا دلّ على صحّة تواضعه والثانية اذا حلّت به آفة فى ماله او مصيبةٌ فى اهله فان آثر الصبر على الجزع استسلاما لقضاء الله ورضاء

a) Ps. 119, 32. *b*) Jer. 21, 12. *c*) Hi. 29, 17. *d*) Ps. 106, 30 *f*. *e*) Jer. 15, 17.

---

1) P. أن يسمح. 2) P. ويتقرعهم F. ويقترعهم.

بحكمه دلّ على حسن تواضعه وخشوعه لله جل وعز كقول الكتاب عن اهרן عم عند محنته فى נדב ואביהוא: וידום אהרן a) وقال דום לה' והתחולל לו b) وقال לכן המשכיל בעת ההיא ידום c) والثالثة اذا انتشر خبره فى الناس بحسنة او بسيّئة فاذا مدحه مادح بحسنة اتاها تنقّص مادحه بها وهوّنها فى نفسه وصغّرها فى عينه من ان يكون الله يتقبّلها منه ويرضى بها عنه لصغرها عند ما يلزمه من امثال تلك الحسنة ويقول لمادحه اقصر يا اخى فما هى عند ذنوبى الّا كشعلة نار فى البحر ولو كان لها قدر وكيف لى بخلاصها من آفات الفساد اللاحقة لها حتى يتقبّلها ربى منى ولا يصرفها علىّ ويرمى بها فى وجهى كقوله כי תבואו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי d) وقال לא תוסיפו הביא מנחת שוא קטרת תועבה היא לי d) واحرى ان كان ذلك باطلاً فيلزمه ان يروم[1] نفيها عنه ويقول لواصفه بها كفانى يا اخى تقصيرى عما يلزمنى لله لا تجمع علىّ ذنب تقصيرى وذنب التزيّن بما لم افعل فانا اعلم بما أَنْطَوِى عليه من ذنوبى وغفلاتى[2] منك كقوله כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד e) وان ذُكّر بسيّئة اتاها اقرّ على نفسه بتقصيره فيها ولا يروم الاعتذار منها والتزيين على نفسه فيها كقول יהודה عم צדקה ממני f) ولا رام تقصير الواصف له ولا تكذيبه بها ولا ينسب اليه لوما فى الكشف عنها بل يقول له يا اخى ما قدر ما اطّلعتَ عليه[3] من سوء عملى عند ما جهلتَ منه ما قد طال ستر الله تع علىّ فيه ولو بدتْ اليك سوء افعالى وذنوبى لفررت عنى مخافة عقاب الله عليها كقول بعض الشعراء

חֲטָאַי לוּ יְרִיחוּן בָּם שְׁכֵנַי   אֲזַי בָּרְחוּ וְרָחֲקוּ[4] מִן גְּבוּלִי

a) Lev. 10, 3. *b*) Ps. 37, 7. *c*) Am. 5, 13. *d—d*) Jes. 1, 12 *f*. *e*) Ps. 51, 5. *f*) Gen. 38, 26,

1) O. B. P. F. ידום. 2) B. من تقصيرى وغفلتى. 3) Nur in B.; T. עלי. 4) F. ויארחו.

وقال איוב ع‌م אם כסיתי כאדם פשעי לטמון בחבי עוני a) وان كان ما نُسب اليه باطلا قال نواصفه بها يا اخى ليس من العجب عصمة الله عن فعل ما نسبتَ الىّ عند عظيم ما تفضّل به علىّ وانما العجب ستر الله على ما هو اقبح واشنع كثيرا مما وصفتنى به فاقصر يا اخى واشفق على حسناتك لا تذهب عنك وانت لا تشعر فقد قيل عن بعض اهل الفضل انه ذُكر بسوء[1] فاتّصل به فبعث الى الذى اغتابه[2] بطبق من طرائف بلده وكتب اليه اتّصل بى يا اخى انك اهديت لى من حسناتك فرايت ان اكافئك بهذا وقد قال بعض الصالحين قد ياتى كثير من الناس يوم الحساب اذا عُرضت عليهم اعمالهم[3] فيجدوا فى ديوان حسناتهم[4] حسنات لم يعملوها فينكرونها فيقال لهم عملوها الذين اغتابوكم واخذوا من اعراضكم وكذلك اذا سقطت حسنات[5] المغتابين لهم طلبوها عند ذلك فيقال لهم سقطت لكم عند اغتيابكم فلانا وفلانا وكذلك قد يجد بعضهم ايضا فى ديوان سيّئاتهم سيّآت لم يعملوها فاذا انكروها قيل لهم اسقطتموها عن[6] فلان وفلان باغتيابكم ووقيعتكم لهم[7] واستوجبتموها منهم اذ لم تف حسناتكم بها[7] كما قال והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם חרפתם אשר חרפוך ה' b) ومن هذا المعنى حذّرنا الكتاب بقوله זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים בדרך c) والرابعة اذا تفضل الله عليه بنعمة سابغة نحو علم بارع وفهم ثاقب او مال وافر او عزّ عند سلطان وما اشبه ذلك مما جَرت عادةُ الناس التفاخر بها والعجب من اجلها وبقى على حال تواضعه قبل ذلك ولم يزده الا خشوعا وخضوعا لله واكراما وتجمّلا للناس كقول אברהם عند ما مدحه الله بقوله המכסה אני מאברהם

a) Hi. 31, 33. b) Ps. 79, 12. c) Deut. 24, 9.

1) F. بسيّئة. 2) F. אבתגא בה. 3) P. حسناتهم. 4) P. اعمالهم. 5) B. F. عن ديوان. 6) O. P. B. D. عند. 7—7) Fehlt in T. F.; D. واستجنبتموها O. حسناتهم.

אשר אני עשה فقال ואנכי עפר ואפר a) وقال דוד عم ואנכי תולעת ולא איש b) وقال משה واהרן عم ונחנו מה c) صحّ ضميرُه وصدق تواضعه وقال الحكيم فى هذا المعنى אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח d) والخامسة عند تقريعه واخذ القصاص لله منه وانتصاف[1]) ذوى الحقوق من ماله فان تبرّأ بها لاصحابها طوعا وسارع الى اخذ القصاص لله منه[1]) مع تعذر ذلك على الحكم منه صحّ تواضعه لله وخشوعه وانخفاضه كقول עזרא عم אנחנו מעלנו באלהינו ונשב נשים נכריות e) وقال ויתנו ידם להוציא נשיהם f) وعند هذه الحوادث وشبهها تبدو اعلام التواضع والخشوع من المتواضعين ويظهر صدق ضميرهم لله فيها

الفصل الثامن

قال واما هل التواضع تال للفضائل ام الفضائل تالية له فاقول فى الجواب عن ذلك ان المعلوم عندنا ان اول طاعة الله عز وجل من الانسان فهو التبرّى اليه بصفات الربوبية وافراده[2]) بها والتزامه جميع صفات العبودية لله والعبودية والربوبية[2]) فمن باب المضاف الذى يلزم وجود احدهما بوجود الآخر فان الانسان لا يستحقّ اسم عبد حتى يكون له رب والرب لم يستحق هذا الاسم حتى يكون له عبد اذ هما فى معنى المالك والمملوك الذان لا يسبق[3]) احدُهما صاحبَه بالنسبة والتسمية فلا تصحّ من الانسان الطاعة لله الا بالزام نفسه جميع صفات العبودية له وهى التواضع له والخشوع بين يديه والانخفاض اليه والتبرّى[4]) اليه من جميع

a) Gen. 18, 17, 27. b) Ps. 22, 7. c) Ex. 16, 7. d) Eccles. 10, 4. e) Ezra 10, 2. f) Ezra 10, 19.

1—1) Fehlt in O. T. 2—2) Fehlt in T. Es muss dort heissen: ממדות האדנות וייחד אותו לו בלבד ושיקבל על עצמו כל מדות העבדות לבורא ואמנם העבדות והאדנות הן משער המצטרף. 3) O. P. F. + هذا الاسم حتى يكون. 4) O. والتخلّى. Hier wie auch sonst wäre التبرّؤ richtig.

صفات الربوبية التى هي الكبرياء والعزّة والتساخي[1]) والتفاخر والتشامخ وما اشبه ذلك وقيل الكبرياء رداء الله فمن[2]) نازع الله رداءه فذلك قصمه[2]) وقال المولى ה׳ מלך גאות לבש לבש ה׳ עז התאזר a) ولا تصحّ فضيلة للمؤمن الا بعد توفيته الفريضة كقوله הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים b) ولا تصحّ له فريضة الا بعد التزام الطاعة لله تع[3]) ولا تصحّ منه الطاعة لله الا بافراده بجميع صفات الربوبية والتبرّي بها اليه ولا يصحّ ذلك منه الا بالتزامه جميع صفات العبودية له ولا تصحّ العبودية منه[3]) الا بصدق تواضعه لله تع وخشوعه بين يديه على ما قدّمنا فيلزم من ذلك ان تكون جميع الفضائل والفرائض تالية للتواضع فانه راس ومبدأ وابتداء لها ولذلك وجب ان لا تصحّ فضيلة لمن خلا قلبه من التواضع لله وكان في نفسه شيء من العجب والكبرياء ولذلك كان راس التوبة

a) Ps. 93, 1. *b*) II Sam. 15, 22.

---

1) Hier hat O. eine lexikalische Notiz über التساخي, die in seiner Vorlage am Rande oder zwischen den Zeilen angebracht war, in den Text selbst aufgenommen. Sie lautet: מנהא יקאל ללאנסאניה (ללסאניה .l) אי למא תרפע אלמא מן אספל אלי פוק אי תסאניה ותעאליה זהו תלק אסני דכאירי אלאבדי. Die letzten Worte זהו etc. sind verderbt und recht unklar. Vgl. Proleg. p. 34. 2—2) So lautet der Text nur bei A. und scheint mir der Richtigere zu sein. D. hat פמן לבסהא קצפה B. F. פמן נאזעה רדאה קצמה O. פמן נאזע אללה רדאה קצמה jedoch ist das letzte Wort in קאסמה korrigirt. Nach Prof. Goldziher soll קאסמה aus כאצמה verderbt sein. T. übersetzte ומי שרוצה להכנס עליו במעטהו es müsste aber lauten: ומי שרוצה להכנס עליו במעטהו כאלו רצה להיות יהדפנו שותפו, oder nach Goldziher: רצה לחלוק עליו בו. 3—3) Bei T. A. B. D. F. hat sich der Text nur teilweise erhalten; vollständig liegt er nur bei O. P. vor. In T. muss es heissen: ולא התקיים לו התשובה עד שיקבל עליו עבודת הבורא ולא התקיים לו עבודת הבורא אלא ביחדו אותו בכל מדות האדנות והתנצלו מהן לכבודו ולא יתכן זה ממנו אלא אם יתחייב בכל מדות העבדות אליו ולא תתקן ממנו העבדות וכו׳.

الخضوع والخشوع والتواضع كقوله ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו ויבקשו פני *a*) وقال נכנעו לא אשחיתם *b*)

الفصل التاسع

قال واما هل يجوز ان يجتمع فى قلب المؤمن العجب والتواضع ام لا فنقول فى[1] الجواب عن ذلك[1] ان العجب ينقسم الى قسمين احدهما عجب الانسان بجسمه وامور جسمه ومصالحه فى الجسمانيات[2] والقسم الثانى عجبه بفضائله الروحانية مثل العلم والعمل الصالح وحسن الطاعة لله جل وعز فكل عجب يكون من قِبَل[2] الجسمانيات فهو ينفى التواضع من القلب ومن الممتنع اجتماعهما[3] فى قلب واحد لنَفْى كل واحد منهما صاحبه لان اذا أُعجب الانسان بشىء من امور الدنيا انما يحمله على ذلك جهله بصاحب النعمة عنده واغتراره[4] بها وقلّةُ علمه بسرعة زوالها منه وانتقالها عنه فيحسب انه المنعِم على نفسه بها والكاسب لها بقوّته وحيلته كقول סנחריב: בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבונותי *c*) وقال נבוכדנצר: הלא דא היא בבל רבתא די אנה בניתה לבית מלכו בתקף חסני וליקר הדרי *d*) وقال פרעה: לי יאורי ואני עשיתני *e*) وقد علمتَ ما اتبع قولَهم من انتقاص ملكهم وفساد دولتهم واما العُجب بالفضائل الروحانية فينقسم قسمين احدهما مذموم والثانى محمود اما المذموم اذا أُعجب العالِمُ بعلمه والصالح بعمله وحَمَله ذلك على استكثاره والاستجزاء[5] بما تقدم له منه والاكتفاء بما انتشر فى الناس عنه من الثناء وجميل القول والاحتقار

a) II Chr. 7, 14. *b*) II Chr. 12, 7. *c*) Jes. 10, 13. *d*) Dan. 4, 27. *e*) Ez. 29, 3.

1—1) Fehlt in F. 2—2) Fehlt in A. 3) F. اجتماع التواضع والكبريا. 4) O. A. ואגתהארה kann aus ואגתראר̇ה verschrieben sein. T. umschreibt diesen Satz. 5) So alle Hss. auch T. nur B. ואלאסתגנא vgl. aber ۲۷۸, 19 wo auch B. אסתג̇זא hat.

للناس والمقت لهم والذكر لمساويهم والتنقيص لعلماء عصره وخواصّ مِصره والتفاخر بتقصير اصحابه وتجهيلهم دونه وهو المسمّى عند اوائلنا מתכבד בקלון חבירו فمثل هذا لا يكون متواضعا ولا متخاشعا واما العجب المحمود فهو اذا أُعجب العالم بعلمه والصالح بعمله شكرا لعظيم نعمة الله عليه فيه واغتباطه به وحَمَله ذلك على الرغبة فى الازدياد منه والاجتهاد فيه والتواضع لاهله والانس باصحابه والاشفاق على اعراضهم والستر على جهلهم والتزيين عليهم والمحبّة فيهم والاعذار عنهم والقيام بحقوقهم مستقلّا[1]) لفضائله دائما ساعيا فى الاستكثار منها متواضعا لضعفه عن بلوغ امله من ذلك خاضعا لمن يرجو الزيادة على يديه شاكرا لله على ما منحه من الفضائل وحامدا له على ما يَسّره للاكتساب من المحامد وهذا العجب غير مضادّ للتواضع ولا منافٍ له وفى مثله قال الكتاب عن יהושפט ע״ה ויגבה לבו בדרכי ה׳ (a) بل هو مشارك له وزائد فيه كقول الحكيم עקב ענוה יראת ה׳ (b)

الفصل العاشر

قال واما فائدة التواضع فى امور الدنيا والآخرة فهى ستة اشياء ثلاثة منها فى امور الدنيا وثلاثة فى امور الآخرة اما التى فى امور الدنيا فاحدها القناعة برزقه لان من دخله عجب وكبر لما تَفى[2]) الدنيا بما فيها قوتا له لارتفاع همّته واحتقاره لما اتاه منها واذا كان متواضعا لم يكن لنفسه عنده قدر فما حضره من الدنيا استجزأ به قوتا وبلاغا فيتبع ذلك سكونُ نفسه وقلّةُ جزعه[3]) فياكل ما حضر ويلبس ما وجد وينام[4]) حيث امكن فليسير من الدنيا يكفيه مع تواضعه والمتكبّر[5])

a) II Chr. 17, 6. *b*) Pr. 22, 4.

---

1) Hss. מסתקלא P. لفرائضه. 2) F. למא תכפאה T. entspricht beiden. 3) D. جلعه. 4) B. ויאנם aus וינאם. 5) Dieses Wort fehlt in allen Hss. und ist nur nach T. ergänzt. Der Zusatz: והכת האחרת הפך

كلها لا تَسُدّ خَلّته عند ارتفاع نفسه وتشامخه لها كقول الحكيم צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר a) والثانى ان المتواضع صابر عند حلول الآفات به وتقلُّب الامور عليه لانخفاضه وخموله[1] همّته والغير متواضع[2] شديد الجزع وقليل التصبّر عند ورود الفجائع عليه لعُجبه بنفسه وارتفاع همّته وقلّة رضائه عند حاله كقول الكتاب عن من كان فى هذا الحال איך נפלת משמים הילל בן שחר נגדעת לארץ חולש על גוים b) الثالث ان المتواضع احظى عند الناس واحبُّ اليهم واقربُ الى التجمّع معهم والتسيّر بسيرتهم فقد ذُكر عن بعض الامراء انه كان اذا مشى جدّ فى السير فسُئل عن علّة ذلك فقال لانه ابعد من الزهوّ واسرع لقضاء الحاجة وسُئل بعض العلماء بماذا سُدْتَ على اهل عصرك فقال لانى لم القَ منهم احدا الا رايت له فضلا علىّ لانه ان كان اعلمَ منى قلت هذا اطوعُ لله منّى لفضل علمه على علمى وان كان اقلَّ علم منى قلت هذا اخفُّ حسابٍ يومَ القيامة منى لانى عصيت الله عامدا وهو يعصيه ساهيا وان كان اكبرَ منى فى السنّ قلت هذا اكثرُ حسناتٍ منى لتقدّمه لى فى الدنيا وان كان اصغرَ منى قلت هذا اقلُّ ذنوبٍ عند الله منى وان كان مثلى فى السنّ والعلم قلت لَعَلّه اصلح ضمير لله منى فانى عالم بما سبق لى من الذنوب ولا علم لى بما كان منه[3] فلا

a) Pr. 13, 25. *b*) Jes. 14, 12.

והנאה וכו' זה ואם יגיעו למה שיגיעו אין מספיק להם scheint eine Glosse zu sein zumal והכת השניה hier sehr schlecht passt. D. hat תסוי כליתה für תסר כלתה was eine spätere Korrektur zu sein scheint.

1) P. וכסל. 2) A. B. F. والمتعاظم. 3) T. enthält folgenden in keiner Hs. vorhandenen Zusatz: ואם יהיה יותר עשיר ממני אומר כי מצאה ידו בעשרו לעבוד הבורא ולעשות צדקות ולהעניק לעניים יותר ממני ואם יהיה דל יותר ממני אומר כי הוא דכא ושפל רוח יותר ממני בעבור דלותו והוא טוב ממני. Dieser Zusatz wird aber kaum von T. bezw. Bachja selbst, sondern vielmehr von einem späteren Leser der T. Übersetzung herrühren.

ازال اكرم جميعهم واتواضع لهم ولذلك قالوا اوائلنا عم והוי דן את כל אדם לכף זכות a) وقالوا והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות b) وقالوا והוי שפל רוח בפני כל אדם c) وقالوا לעולם יהא אדם רך כקנה ולא יהי קשה כארז לפיכך זכה קולמוס לכתב בו ספר תורה תפלין ומזוזות d) والرابع الذى هو فى امور الآخرة فان الانسان المتواضع اقرب الى ادراك العلم بانقياده الى العلماء وخضوعه لهم وقصده اياهم كقوله הולך את חכמים יחכם e) وقالوا اوائلنا יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם f) ويصحّ له به التأييد من الله على العلم كقوله ידרך ענוים במשפט וילמד ענוים דרכו g) والمتكبّر لا يثبت له حقيقة علم ولا ينتهى الى غاية من يقين المعرفة لانه يترفّع عن قصد اهل العلم بالله وبشريعته كقوله רשע כגבה אפו בל ידרוש אין אלהים כל מזמותיו h) والخامس ان المتواضع يسارع الى عمل الطاعات بجدّ ونشاط وحرص لا يأنف من ذلك ولا يحتقر شيئًا منها كما قالوا והוה זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות i) والمعجب بنفسه متباطئ عن عمل الطاعات تصوّنا وترفّعا فلا يشعر بنفسه حتى يسقط وينحطّ كقوله אמור למלך ולגבירה השפילו שבו k) وقال שש הנה שנא ה' וגו' עינים רמות ולשון שקר וגו' l) والسادس ان عمل المتواضع لله مقبول عند الله كقوله זבחי אלהים רוח נשברה m) وذنبه سريع الغفران اذا تاب عنه كقوله ומודה ועוזב ירוחם n) وقال כי השפילו ותאמר גוה ושח עינים יושיע o)

فهذه عشرة اصول من اصول التواضع يتبيّن لك منها سائر فضائل هذا الخُلق الشريف العالى الرفيع التى لم اذكرها فى هذا الباب فتأمّل ما

a, b) Ābōth I, 6, 15. *c*) Ābōth IV, 12. *d*) Ta'anīth 25*b*. *e*) Pr. 13, 20. *f*) Ābōth I, 4. *g*) Ps. 25, 9. *h*) Ps. 10, 4. *i*) Ābōth II, 1. *k*) Jer. 13, 18. *l*) Pr. 6, 16. *m*) Ps. 51, 19. *n*) Pr. 28, 13. *o*) Hi. 22, 29.

نبّهتُك عليه[1]) منها واجعلْه نصب عينيك وأَدِمْ التفكّر فيه واحرصْ على اكتسابه وتعاهَدْه من نفسك واخلاقك دائما وتأَيَّدْ بالله عز وجل فيه واستوْهِبْه اياه واستمنِحْه منه تقرّبا اليه وزلفا لديه عسى يُيسّرك له ويفتح لك بابا وسبيلا اليه على ما كان يتنقّل بعض الافاضل بعد صلاته *a*) אלהי נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה الخ واحذرْ وساوس قلبك وخداع الهوى لك بما يحملك على الأنفة والعجب والخيلاء والزهوّ وطلب الرئاسة والرفعة والامر والنهى وبُعْد[2]) الصيت فى الناس[2]) فقد قال الحكيم وجه الاعتدال[3]) للناس فى الدنيا فى قوله שתים שאלתי מאתך אל תמנע ממני בטרם אמות: שוא ודבר כזב הרחק ממני ראש ועושר אל תתן לי הטריפני לחם חקי: פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' ופן אורש וגנבתי ותפשתי שם אלהי *b*) فاستيقِظْ يا اخى ولا تغفل عن مداواة هذا العجب من نفسك واخلاقك بالادوية التى دللناك عليها ولا يمنعك عن ذلك ما ترى عليه جمهور الناس من الغفلة عن مداواة انفسهم من هذا الداء وتقول يَسَعُنى وسعهم فان الاعمى اذا حَضَرَتْه اكحال نافعة يمكنه البرء عند استعمالها ليس من الحزم له ان يتاخّر عن ذلك ويقول يسعنى ما وسع اصحابى العميان ولو سمعتَ احدهم يقول هذا القول لستخّفتَ قولَه وسفّهتَ رأيَه[4]) واخرجته[5]) من حيّز العقلاء[5]) فبحسب ذلك انظرْ لنفسك يا اخى وخُذْ لها بالحزم ولا تكسل[6]) عمّا ينفعك فى دنياك وآخرتك فتموت دون بلوغ آمالك من الفضائل التى فى طاقتك ان[7]) تصل اليها[7]) كقول الحكيم תאות עצל תמיתנו כי מאנו ידיו לעשות *c*) وقال על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב: והנה עלה כלו קמשונים וגו' ואחזה אנכי אשית לבי ראיתי לקחתי מוסר *d*) رَشَدَنا الله واياك الى سبيل طاعته بعزّته ورحمته تعالى

a) Berachōth 17*a*. *b*) Pr. 30, 7. *c*) Pr. 21, 25. *d*) Pr. 24, 30 *f*.

1) O. نبّه اليه. 2—2) Fehlt in T.; O. D. الصواب. 3) O. אלדל wohl אלעדל. 4) D. كلامه. 5—5) Nur in O. 6) D. T. تغفل. 7—7) Nur in O. T.

الباب السابع فى شرح وجوه التوبة وحدودها وتوابعها[1]

قال انه لما تقدّم لنا القول فى التواضع وكان اصلا للتوبة ومبدأً لها رأيت ان اتبع ذلك بشرح حدودها ووجوه تمامها كالذى يلزمنى[2] فنقول اولا فى وجوب التوبة والضرورة الداعية اليها انه قد صحّ لنا بطريق العقل ونصوص كتاب الله ان الانسان مقصّر عن القيام بما يلزمه من حقوق الله اما من المعقول فما وجدنا عليه الانسان من اختلاف طبائعه وتباين اصول تركيبه وتضادُد اخلاق نفسه واسباب حركاته فوجب لذلك اختلاف افعاله على حسب ذلك فكان منه الحسن والقبيح والجور والعدل والخير والشرّ ولذلك احتاج الى زمام شريعة وثقاف سياسة واما نصوص كتاب الله فى ذلك فمنها قول الكتاب כי יצר לב האדם רע מנעוריו a) وقال וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום b) وقال ועיר פרא אדם יולד c) وقال הן עד ירח ולא יאהיל וכוכבים לא זכו בעיניו אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה وقال ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה d) فلما صحّ وجود[3] التقصير فى اعمال الانسان كان من لطف الخالق تع به تمكينه من استدراك غلطه واسترجاع ما فاته من طاعته بالتوبة والانابة[4] اليه رفقا

a) Gen. 8, 21. b) Gen. 6, 5. c) Hi. 11, 12. d) Hi. 25, 5, 6, 3.

1) Nach T. F. Die übrigen Hss. bloss فى شرح حدود التوبة لله. 2) Fehlt in T.; B. F. לי לאזם. 3) Fehlt in F.; D. T. وجوه. 4) O. F. ואלאובה = ואלאנאבה T. las ואלאנבאה!

به واشفاقا عليه ثم اكّد ذلك بالدعاء اليه والانس به من جهته على يد رسله وصَفْوَتِه ووسّع اعذارنا فى اعراضنا عن طاعته ووعدنا بحسن قبولها منا وسرعة رضائه عنّا وان طال عصياننا لامره ونقضنا لعهده على ما بيّن فى قصّة ובשוב רשע מרשעתו אשר עשה ויעש משפט וצדקה الخ *a*) ولما كان الصالحون على ضربين احدهما المعصومون من الزلل والخطأ والضرب الثانى التائبون من الزلل وكان اكثر جمهور الصالحين اهل التوبة والغفران[1]) ابتدأ الولى بقوله אשרי נשוי פשע כסוי חטאה *b*) ثم وصف الطبقة الثانية المعصومة من الخطأ وان كانت اقدم فى المرتبة لان كل تائب قد كان صالحا قبل ان يذنب وليس كل صالح تائبا فقال אשרי אדם לא יחשב ה' לו עון *c*) فاخّر ذكر هذه الطبقة لقلّة وجودها فى كل عصر كقول الولى אם עונות תשמר יה אדני מי יעמד *d*) وقال כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא *e*) وقال שלמה ע"ה כי אין אדם אשר לא יחטא *f*) ولذلك اثبتوا اوائلنا فى صدر صلوتنا معنى التوبة والاستغفار فى הרוצה בתשובה והמרבה לסלוח فقد ينبغى لنا ان نبيّن من امر التوبة عن عشرة معانٍ اولها ما التوبة والثانى على كم قسم تنقسم والثالث عمّاذا تكون التوبة من الانسان والرابع فى شرح حدودها والخامس فى شرح شروط كل واحد منها والسادس كيف وجوه تنبيه الانسان الى التوبة والسابع فى شرح مفسدات التوبة والثامن هل يستوى التائب مع الصالح المعصوم من الزلل ام لا والتاسع هل تسهل على المذنب التوبة من كل ذنب[2]) ام لا والعاشر ما وجه الحيلة لمن عسرت عليه التوبة من ذنوبه وبذلك نستوفى جميع وجوه التوبة[3]) وواجباتها التى نرجو بها الاستغفار لذنوبنا بعون الله تعالى

a) Ez. 18, 27. *b*) Ps. 32, 1. *c*) Ps. 32, 2. *d*) Ps. 130, 3. *e*) Eccles. 7, 20. *f*) I. K. 8, 46.

---

1) D. والاستغفار. 2) O. ذنوبه كلها. 3) O. + من ذنوبه.

الفصل الاول

نقول فى شرح ماهية التوبة وذلك ان معنى التوبة هو الانصلاح لطاعة الله بعد الخروج عنها والزلل فيها واستدراك ما فات منها اما لجهله بالله وبضروب طاعته واما لغلبة شهوته على عقله واما لغفلته عما يجب الله عليه من الحق واما لمصاحبة سوء[1]) خادعه فعصى ربه وما اشبه ذلك كقوله בני אם יפתוך חטאים אל תבא *a*) وقال ירא את ה' בני ומלך עם שונים אל תתערב *b*) والخروج عن طاعة الله على ضربين اما بترك عمل ما امر الله بعمله واعراضه عنه واما بعمل ما نهى الله عنه من عمله وقصده فيه عصيان ربه فان كان خروجه عن طاعة الله بترك ما افترض عليه بعمله فقط فوجه استدراك تقصيره يكون[2]) باجتهاده فى ذلك العمل فيما يستأنف مع[3]) لزوم حدود التوبة التى اشرحها فى هذا الباب وان كان ذلك من عمل ما نهى الله عز وجل عنه فوجه استدراك تقصيره يكون[2]) بالتحفظ من العودة الى جملة نوع[4]) ذلك العمل والسعى فى ضده مع[3]) لزوم حدود التوبة وشروطها التى نستأنف شرحها فى هذا الباب ان شاء الله ومثال ذلك فى الامور الطبيعية كانسان اعتلّ جسمه من طريق الغذاء اما لانه امسك عن اكل ما به دوام صحّته واما لانه اكل ما اضرّ به فافسد صحّته فاذا كان سقمه عن قلّة غذاء تدوم به صحّته فوجه ردّه الى الاعتدال يكون بكثرة استعماله لصنوف الاغذية والادوية الموافقة لطبيعته حتى يعود الى حدّ[5]) الاعتدال فاذا[6]) عاد الى حاله الاولى الطبيعية جرى فى غذائه[7]) مجرى الاعتدال[6]) وان كان سقمه عن تناول ما اضرّ به من

a) Pr. 1, 10. *b*) Pr. 24, 21.

---

1) O.P.D.F. לצאחבה aus למצאחבת B. לצחבה D. מן statt כי B.F.T. خادعوه. 2—2) Fehlt in F. 3—3) Fehlt in O. P. 4) Fehlt in B. D. 5) Fehlt in D.; O. P. חאל. 6—6) Fehlt in F. 7) O. P. D. מאיה aus גדאיה.

الغذاء فوجه صحّته يكون بالتخفظ من ذلك الغذاء وما اشبه ذلك والتناول لما يضادّ[1] مزاجَه وطبيعتَه حتى يعود الى حال الاعتدال فاذا صحّ جسمه ووقف على حال اعتداله تناول من الاغذية المعتدل بين الغذائين والمتوسط بين المزاجين وقد مثّل الكتابُ الذنوبَ بالغذاء الفاسد كقوله כי אם איש בעונו ימות כל האדם האוכל הבוסר תקהינה שניו a)

الفصل الثانى

واما اقسام التوبة فثلاثة احدها رجل تائب ما لم يجد الى المعصية سبيلا فاذا امكنته غلَبَ هواوُه على عقله فلم يَنْتَه عَنها فاذا تمّ ذلك راى قبيحَ فعله وندم على ما اقترف منها فهو تائب بقوله لا بقلبه وبلسانه لا بفعله وهو مستوجب العقوبة من الله جل وعز وفى مثل هذا يقول הגנוב רצוח ונאוף והשבע לשקר וקטר לבעל וגו' ובאתם ועמדתם לפני וגו' ואמרתם נצלנו וגו' המערת פריצים היה הבית הזה b) والقسم الثانى رجل تائب بقلبه وجوارحه يقاوم هواه بعقله ويستعمل رياضة نفسه ويجاهد شهواته حتى يغلبها ويكفّها عما يكره الله جل وعز الا ان نفسه تنازعه دائما الى خلاف طاعة الله وتتشوّق الى ما فيه عصيانه ويروم ضبطَها فتارة تغلبه وتارة يغلبها فهو فى طريق التوبة غير تامّ الغفران حتى يقلع عن المعاصى جملة كقوله לכן בזאת יכפר עון יעקב וזה כל פרי הסר חטאתו c) والقسم الثالث رجل استكمل جميع شروط التوبة وغلب عقلُه على شهوته واضمن محاسبة نفسه وارتقب لخالق تع واستحيى[2] منه وحصل فى نفسه عظيم جرمه وذنبه وميّز عن جلالة قدر من عصى امرَه وخالف قولَه قد نصب ذنوبَه حذاء عينيه واستقبلها دائما نادما عليها مستغفرا عنها ما عاش الى ان ينقضى اجلُه فهذا مستوجب العصمة من الله تع

a) Jer. 31, 29. *b*) Jer. 7, 9 *ff.* *c*) Jes. 27, 9.

1) D. يلائم falsch. 2) D. والحياء.

الفصل الثالث

قال واما عمّاذا تكون التوبة من الانسان فنقول ان ذلك يصحّ منه بعد تقدمة معرفته بسبعة اشياء اولها صحّة علمه بقبيح عمله لانه اذا لم يصحّ له ذلك وكان شاكّا او ساهيا غير متعمد لم يصحّ منه الندم عنه والاستغفار منه كقوله כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד a) والثاني علمه بوجه قبح عمله ورذيلته لانه اذا لم يثبت عنده ان فعله قبيح وما اتاه غير حسن لم يندم عليه ولا التزم شرط التوبة منه وحكمه فيه حكم الساهي وعذره فيه واسع كقوله[1] שגיאות מי יבין b) والثالث علمه بوجوب الجزاء على فعله لانه ان جهل ذلك لم تدعه الضرورة الى الندم عليه فاذا صحّ له انه معاقَب عنه تبع منه ذلك الندم والاستغفار كقوله כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך c) وقال סמר מפחדך בשרי d) والرابع علمه بانه محفوظ عليه وثبت فى ديوان سيئاته لا يجوز عليه غفلة ونسيان واهمال كقوله הלא הוא כמוס עמדי חתום באוצרותי e) وقال ביד כל אדם יחתום לדעת כל אנשי מעשהו f) لان ان ظنّ انه مُهمَل وغير محفوظ عليه لم يندم ولا استغفر واصرّ عليه لتاخير[2] عقابه عنه[2] كقوله אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע g) والخامس صحّة يقينه ان التوبة وجد[3] مداواة دائه وسبيل[4] البرء من سوء عمله وقبيح فعله وان بها يستدرك غلطه ويسترجع ما فاته

a) Ps. 51, 5. b) Ps. 19, 13. c) Jer. 31, 18. d) Ps. 119, 120. e) Dt. 32, 34. f) Hi. 37, 7. g) Eccles. 8, 11.

---

1) P. am Rande und B. das in der Regel mit P. übereinstimmt ولذلك ما التزم الخاطى (لم يلزم جانى .B) عقوبة الا بعد الانذار (אלאנתדר .P) كقولهم לא ענש אלא אם כן הזהיר ولا اوجبوه قتلا الا בעדים והתראה (ולא יתחייב מיתה אלא בעדים .P). 2—2) O. P. nach محفوظ عليه. 3) D. سبب. 4) وسبب.

لانه ان لم يصحّ له ذلك يئس من غفران الله عز وجل وقنط[1] من رحمته ولم يستغفره على ما سبق له من قبيح الفعل كقوله כן אמרתם לאמר כי פשעינו וחטאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה فوقع الجواب من الله تبارك وتعالى على لسان نبيّه חי אני נאם ה׳ אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה a) والسادس محاسبة الانسان نفسه بما تقدم لله قبله من النعم وما سبق من عصيانه له عوضا من الشكر عنها وموازنة عقاب المعصية بلذّتها ولذّة ثواب الحسنة بآلامها فى العاجل والآجل كقول اوائلنا عم׳ הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה b) والسابع لزوم قوّة الصبر عن فعل القبيح الذى جرت به عادته والعزم على الاقلاع عنه بقلبه وضميره كقوله וקרעו לבבכם ואל בגדיכם ושובו אל ה׳ אלהיכם c) فعند تقدّم صحّة هذه السبعة اشياء فى علم المُذنِب تصحّ منه التوبة لله تع׳ عن ذنوبه

الفصل الرابع

واما حدود التوبة فاربعة اولها الندم على ما سلف له من الذنوب والثانى الترك والاقلاع عنها والثالث الاقرار بها والاستغفار عنها والرابع الضمان من نفسه ألّا يعود[2] الى فعلها بقلبه وضميره واما الندم فدليل استقباحه لفعله كقوله כי אחרי שובי נחמתי d) وقال מי יודע ישוב ונחם והשאיר אחריו ברכה מנחה ונסך לה׳ אלהיכם e) وقال فى من اصرّ على معاصيه אין איש נחם על רעתו לאמר מה עשיתי f) وقد نشاهد مثل ذلك بين الناس اذا اظهر المسيء الى صاحبه الندم على ما اساء اليه كان من اقوى اسباب الصفح عنه واما الترك فدليل على صحّة يقينه بالوعد والوعيد كقوله יעזוב רשע

a) Ez. 33, 10 *f*. *b*) Āboth II, 1. *c*) Joel 2, 13. *d*) Jer. 31, 18. *e*) Joel 2, 14. *f*) Jer. 8, 6.

1) F. וקנע aus וקנט. 2) Nur F. die übrigen Hss. يعاود.

דרכו ואיש און מחשבותיו a) وقال فى من اصرّ على معصيته בעון בצעו קצפתי ואכהו הסתר ואקצף וילך שובב בדרך לבו b) ومثاله نشاهد بين الناس فان المُسيء الى صاحبه اذا تبع ندامتَه الكفُّ عن الاساءة اليه استوجب عنده[1] الصفح عنه وغفران ذنبه واما الاستغفار فدليل خضوعه وتذلّله بين يدى الله تعـ واقراره بذنبه سبب العفو عنه كقوله ומודה ועוזב ירוחם c) وقال فى ضدّ ذلك הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאתי d) وقال מכסה פשעיו לא יצליח e) ومثاله مُشاهَد بين الناس ان المُسيء الى صاحبه اذا تاب اليه واقرّ بانه اخطأ عليه واساء اليه وسأله الصفحَ واستبان لصاحبه منه الندمُ على ما سلف له من الخطأ لم يلبث دون ان يغفر له ويصفح عنه ويزول ما له فى نفسه من الحقد واما الضمان ألّا يعود فدليل على علمه بقبيح ما اتاه وعظيم ما جناه وفيه يقول אם עול פעלתי לא אוסיף f) وقال אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו g) وقال فى ضدّه ההפך כושי עורו ונמר חברבורותיו גם אתם תוכלו להיטיב למודי הרע h) ومثاله مشاهَد بين الناس اذا ضمن المسيء الى صاحبه عن نفسه ألّا يعود الى الاساءة اليه واظهر الندمَ والترك والاقرار كان تمام اسباب الصفح عنه وازالة اللوم[2] منه ودفع العقاب عنه فاذا اجتمعتْ فى التائب الى الله هذه الحدود الاربعة بشروطها التى نستأنف شرحها غفر الله ذنبه وتجاوز عنه وان كان الذنب مما قيل فيه לא ינקה مثل שבועת שוא ואשת איש خفّف الله عقابه فى الدنيا وعوّضه خيرَه فى الآخرة ودخل فى جملة الصالحين كقوله ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב נאם ה' i) وقال אם תשוב ואשיבך לפני תעמוד k) وقال אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב l)

a) Jes. 55, 7. b) Jes. 57, 17. c) Pr. 28, 13. d) Jer. 2, 35. e) Pr. 28, 13. f) Hi. 34, 32. g) Hos. 14, 4. h) Jer. 13, 23. i) Jes. 59, 20. k) Jer. 15, 19. l) Jer. 4, 1.

1) B. D. عند ذلك. 2) O. אלאלאם.

الفصل الخامس

قال واما شروط حدود التوبة فكثيرة جدا لكن اذكر من جملتها عشرين شرطا ولَنَخُصَّ[1]) كل حدّ من حدود التوبة منه بخمسة شروط ليكون بها تمام كل حدّ من حدودها الاربعة فمن ذلك شروط الندم خمسة اولها الخوف من تعجيل عقاب الله للمذنب على ما سلف له من الذنوب فتتأكّد بذلك ندامته كقوله תנו לה' אלהיכם כבוד בטרם יחשיך ובטרם יתנגפו רגליכם על הרי נשף a) والثانى انكسار قلبه وخضوعه لله تع على ما كان منه من الخطأ كقوله ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם b) والثالث تغيير الملبس[2]) والزىّ واظهار آثار الندامة فى كلامه وطعامه وجميع حركاته كقوله על זאת חגרו שקים ספדו והילילו c) وقال ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל אלהים בחזקה וישובו איש מדרכו הרעה d) والرابع البكاء والصراخ والتحزّن ندما على ما سلف له من الخطأ كقوله פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך e) وقال בין האולם ולמזבח יבכו הכהנים f) والخامس التقريع والتوبيخ لنفسه فى باطن امره على ما كان منه من التقصير فى حق الله كقوله וקרעו לבבכם ואל בגדיכם g) واما شروط الترك ايضا فخمسة احدها ترك جميع ما نهى الله عنه كقوله שנאו רע ואהבו טוב והציגו בשער משפט אולי יחנן ה' אלהי צבאות שארית יוסף h) وقال יעזב רשע דרכו i) والثانى ترك الحلال الذى يؤدّى الى الحرام مثل الشبهات المشكوك فيها ان كانت حلالا او حراما كما قيل عن بعض الصالحين انهم كانوا يتجنّبون سبعين بابا من الحلال خوفا من باب واحد من ابواب الحرام نحو

a) Jer. 13, 16. b) II Chr. 7, 14. c) Jer. 4, 8. d) Jona 3, 8. e) Ps. 119, 136. f) Joel 2, 17. g) Joel 2, 13. h) Am. 5, 15. i) Jes. 55, 7.

---

1) F. واخص D. ונלכץ B. T. ולנביין. 2) O. P. الملبوس D. اللباس.

التسباجات التى حضّ الاوائل عليها[1]) وقلوا ועשו סיג לתורה *a*) والثالث ان يكون تركه للمعاصى بعد القدرة عليها والتمكن منها لا يمتنع عليه فعلها الا خوفا من عقاب الله تع كما قل סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי *b*) والرابع ان يكون تركه للمعاصى حياء من الله عز وجل لا لخوف من الناس ولا لرجائه[2]) فيهم ولا لحيائه منهم ولا يكون كمن قيل فيهم ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה *c*) وقل ויעש יהואש הישר בעיני ה' כל ימיו אשר הורהו יהוידע הכהן *d*) والخامس ان يترك فعل القبيح ترك اليأس عنه الذى لا يطمع فى المعاودة اليه ويقول بنيّته ولسانه قول الحكيم אם עול פעלתי לא אוסיף *e*) واما شروط الاستغفار ايضا فخمسة اولها الاقرار بذنوبه والاستكثار لها بنيّته وضميره كقوله כי רבו פשעינו נגדיך *f*) والثانى التذكر لها دائما ونصبها حذائه وقبالة وجهه كما قل כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד *g*) والثالث التنفّل بالصيام[3]) فى النهار والصلاة فى الليل عند خلو باله وفراغ شغله من الدنيا كما قل קומי רוני בלילה לראש אשמורות *h*) وسأبيّن فيما يستأنف فضل صلاة الليل ان شاء الله والرابع التضرع الى الله والاستعطاف له دائما فى غفران ذنوبه والصفح عنه وقبول[4]) توبته كما قل חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי וגו' על זאת יתפלל כל חסיד אליך *i*) والخامس ان يكون سعيه واجتهاده فى تحذير الناس من مثل المعصية والترغيب لهم من عقابها والتذكير بالتوبة عنها كما قل מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד *k*) وقل אלמדה פושעים דרכיך וחטאים אליך ישובו *l*) واما شروط الضمان الّا يعود الى فعل ما نهى الله عنه فخمسة احدها موازنة لذة عاجلة داثرة منغّصة بلذّة آجلة بقية خالدة

a) Ābōth I, 3. *b*) Ps. 119, 120. *c*) Jes. 29, 13. *d*) II K. 12, 3. *e*) Hi. 34, 32. *f*) Jes. 59, 12. *g*) Ps. 51, 5. *h*) Thr. 2, 19. *i*) Ps. 32, 5 *f*. *k*) Jona 3, 9. *l*) Ps. 51, 15.

1) B. D. F. عنها. 2) F. לרנאה aus להאנה. 3) O. P. بالصوم. 4) D. بقبول.

صافية لا كدر فيها ولا نغص معها وموازنة الألم[1]) العاجل الداثر لا بقاء له بألم آجل دائم لا انصرام له كما وصف اللذة וראיתם ושש לבכם ועצמותיכם כדשא תפרחנה ונודעה יד ה' את עבדיו וזעם ה' את אויביו *a*) وقال عن الألم ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי *b*) وقال כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עשה רשעה קש וגו' וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה *c*) فعند تحصيل المُذنِب[2]) هذا الامر يوجب له الضمان عن نفسه أَلّا يعود الى ذنبه والثانى استشعار حلول المنيّة عليه وربّه ساخط عليه[3]) لما سلف له من التقصير فى حقوقه كقوله ומי מכלכל את יום בואו ומי העומד בהראותו *d*) فاذا تردّد ذلك فى نفسه لزمه[4]) الخوفُ من عقابه ووطّن نفسَه على ترك المعاودة الى ما يسخط مولاه عليه والثالث تحصيل المدّة التى اعرض عن ربه فيها ولها عن طاعته مع تواتر النعم عليه من الله فيها كقوله כי מעולם שברתי עולך נתקתי מוסרותיך ותאמרי לא אעבור *e*) وتفسير לא אעבור لا التزم طاعتك ولا ادخل فى عهدك كانه قال לא אעבור בבריתך مشتقّ من לעברך בברית ה' אלהיך *f*) والرابع ردّ المَظالم واجتناب المَحارم والكف عن الأذى لجميع المخلوقين كقوله חבול ישיב רשע גזלה ישלם *g*) وقال אם און בידך הרחיקהו וגו' כי אז תשא פניך ממום *h*) والخامس تحصيله لجلالة قدرة الله الذى عصى امره وخرج عن زمام طاعته وثقاف شريعته وتقريع نفسه وتوبيخها على ذلك كقوله הלה' תגמלו זאת *i*) وقال ايضا האותי לא תיראו נאום ה' *k*) وبذلك تمام حدود التوبة التى قدّمتُ

a) Jes. 66, 14. *b*) Jes. 66, 24. *c*) Mal. 3, 19 *f*. *d*) Mal. 3, 2. *e*) Jer. 2, 20. *f*) Dt. 29, 11. *g*) Ez. 33, 15. *h*) Hi. 11, 14 *f*. *i*) Dt. 32, 6. *k*) Jer. 5, 22.

---

1) Fehlt in O. 2) O. אלמדהב aus אלמדנב. 3) F. חאכם ענה. 4) Hss. لازمه.

الفصل السادس

قل واما وجه التنبيه الى التوبة فقد يكون عن احد اربعة اسباب احدها عن قوّة[1]) تمييز الانسان بربّه واعتباره [1]تواتر نِعَمِهِ عليه وما يلزمه عنها من الطاعة له والوقوف عند امره ونهيه فهو كالعبد الآبق[2]) عن مولاه اذ فكّر فى حسن اياديه قبله رجع اليه طوعا ويستغفره ما سلف له من العصيان لامره والفرار[3]) عن طاعته فهو العبد الموفّق لطريق الرشاد الملهَم الى سبيل النجاة وقد استوجب الصفح عنه والتقريب له وفى مثله يقول אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב ואם תסיר שקוציך מפניך ולא תנוד: ונשבעת חי ה' באמת במשפט ובצדקה והתברכו בו גוים ובו יתהללו *a*) يريد ان رجعت طوعا قبل حلول العقاب عليك فانى اقبل توبتك واصطفيك[4]) لعبادتى وان نفيت عنك اوثانك[4]) ولم تنفر عن طاعتى وان اقسمت باسمى صادقا معتقدا ربوبيتى فتتبارك بك الشعوب ويتفاخرون وتقديره ואם נשבעת חי ה' والجواب عن جملة الشرط هو قوله והתברכו בו גוים ובו יתהללו والمراد בך فافهم وقل שובו אלי ואשובה אליכם *b*) والثانى عند ورود تقريع الله عليه وتوبيخه له على سوء افعاله إما على لسان نبىّ عصره ان كان فى عهد النبوّة واما بكتاب الله[5]) الصادق واما على لسان داعٍ الى طاعة[5]) الله الذى هو حجّه الله تع على المخلوقين ولا يخلو منه عصر من الاعصار ولا[6]) تخلو جهة من جهات الارض المعمورة منه من الحيوان الناطق[6]) على ما قل الاوائل עד שלא שקעה שמשו של משה זרחה שמשו של יהושע תלמידו עד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי עד שלא כבתה שמשו של אליהו זרחה שמשו של

a) Jer. 4, 1 *f.* *b*) Mal. 3, 7.

---

1) P. קלה̈ aus קוה̈. 2) P. אלאפר wohl אלנאפר. 3) O. F. D. ואלאפכאר aus ואלפראר. 4—4) Fehlt in P. D. 5—5) Fehlt in D. 6—6) Fehlt in F.

אלישע יום שמת ר' עקיבא נולד רבינו הקדוש *a*) وعلى هذا القياس يوجد فى جميع الاعصار وجميع جهات الارض لا يزال الى الله داعيًا ولطاعته ناصرًا والى كتابه مُرْشدًا فمَثَل هذا التائب مثل العبد الفارّ عن طاعة مولاه فلقى عبدا ناصحا لمولاه فوبّخه[1]) على فراره عن مولاه ورَشَده بالانصراف اليه وضمن له الغفران والصفح عنه وذكّره بعظيم نعمه عليه واياديه قبله فانصرف اليه واناب لديه والثالث اذا راى امتحان الله وشديد عقابه لمن سلك سبيله من الخروج عن طاعة الله فيتّعظ به ويتوب الى الله حذرا من عقابه وشديد انتقامه فهو كالعبد الآبق عن مولاه اذا اتّصل به ما كان من عقابه لمن فرّ عنه مثله فيتّعظ به وينصَرف راغبا الى مولاه فى العفو عنه والغفران لذنبه قبل حلول العقوبة عليه ولذلك يقول الله تعـ ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם *b*) والرابع عند حلول عقاب الله عليه بضرب من ضروب البلوى فلما شعر به انتبه وتيقّظ من غفلته وتاب الى الله من زلّته ومَثَله مثل العبد الآبق عن مولاه الذى ارسل اليه من يتولّى عذابه ونكاله على فراره من طاعته فلما ورد عليه فرّ الى مولاه معترفا بذنوبه وطالبا غفرانه والعفو عنه وفى مثله يقول בבוא כשואה פחדכם ואידכם כסופה יאתה וגו' אז יקראונני ולא אענה *c*) وقال וכהצר לו חלה את פני ה' אלהיו ויכנע מאד מלפני אלהי אבותיו *d*) فالسعيد من يتوب الى الله بالوجه الاول ودونه فى السعادة من لم يَتُبْ حتى ورده تقريع الله تعـ ودونه فى السعادة والقبول من لم يَتُبْ حتى حلّت الآفة بحاشيته[2]) ودونه فى القبول والاستدراك من لم ينتبه حتى حلّ العقاب به وتورّط فيه وهو ابعد التائبين عن قبول الله توبته وغفران زلّته حتى يتوب الى الله ويظهر من الندم والترك والاستغفار بقلبه ولسانه وحركاته ما يوجب الصفح عنه والقبول لتوبته والتجاوز[3]) عن سيّئاته[3])

a) Qiddušin 72 *a*. *b*) Lev. 18, 28. *c*) Pr. 1, 27. *d*) II Chr. 33, 12.

---

1) F. פנבהה. 2) P. במאשיתה! 3—3) Fehlt in O. P. D.

الفصل السابع

قال وأما مفسدات التوبة فكثيرة جدا وقد ذكرتُ اكثرها فى ما تقدم فى هذا الباب ومن اعظم مفسداتها الاصرار على[1]) المعصية وهو الدوام على عملها والتأخّر[1]) عن الاقلاع عنها فلا تصحّ توبته مع ذلك وقد قيل لا صغيرة فى معاصى الله مع الاصرار ولا كبيرة فيها مع الاستغفار[2]) وذلك ان الاصرار دليل على الاستخفاف بالمعاصى والتهاون بامره ونهيه والتعرض لعقابه وفيه يقول והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה a) وايضا فان الاصرار على المعصية وان كانت صغيرة فانها لا تزال تكبر بالدوام عليها والكبيرة اذا استغفر عنها صاحبُها وتركها فى طاعة الله تعـ فانها لا تزال تنقص[3]) وتصغر حتى تذهب عن ديوان السيّئات فيستنقى صاحبها منها بالتوبة الا ترى الى خيط الحرير ما اقواه وما اشدّه اذا ضوعف مرارا كثيرة وقد علمتَ ان اصله من اضعف شىء وهو لعاب الدودة ونرى الطونس العظيم اذا طال تصريفنا له فانه لا يزال يضعف حتى ينقطع ويصير اضعف كل ضعيف وهكذا حال الصغيرة والكبيرة[4]) من المعاصى عند الاصرار والاستغفار[5]) ولذلك مثّلها الكتاب بها فى قوله הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה b) وقد قيل لا تنظر الى صغير ما عملت وانما انظر الى عظيم[6]) من عصيتَ امره[7]) ولا يسُرُّك جهل الناس بسوء سريرتك بل ينبغى ان يحزنك علمُ الله بما تنطوى عليه واطّلاعه على سرّك وجهرك وحفظُه عليك اكثر من حفظك لانك تنسى وتغفل وهو لا يغفل كقوله הנה כתובה לפני לא אחשה c) وقال חטאת יהודה כתובה בעט ברזל d) ومن مفسداتها

a) Num. 15, 30. b) Jes. 5, 18. c) Jes. 65, 6. d) Jer. 17, 1.

1—1) Fehlt in D. 2) D. الاقلاع. 3) O. تدقّ. 4) B. F. T. الصغائر والكبائر. 5) Fehlt in D. 6) D. عظمة. 7) F. عظيم ما عصيت امره.

ايضا العودة الى المعصية بعد استكمال شروط التوبة منها كقوله فى قصّة הדבר אשר היה אל ירמיהו וגו' לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו וגו' וישובו אחרי כן וישיבו את העבדים ואת השפחות a) وسائر القصّة ومن مفسداتها ايضا الذى يرجّى نفسه بالتوبة فى آخر عمره فيعتقد الاقلاع عن معاصيه بعد بلوغ امله وقضاء شهوته منها فهو كالمخادع لربّه وفيه قالوا اوائلنا عم كل האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה b) وفى ال תוכחה التى أثبتّها[1] فى آخر كتابى هذا: נפשי הכיני צידה לרב אל תמעיטי. בעוד בחיים חייתך. ויש לאל ידך. כי רב ממך הדרך. ואל תאמרי מחר אקח צידה כי פנה היום. כי לא תדעי מה ילד יום. ודעי כי תמול לעד לא ישוב. וכל אשר פעלת בו שקול וספור וחשוב. ואל תאמרי מחר אעשה. כי יום המות מכל חי מכוסה. מהרי עשות בכל יום חוקו. כי המות בכל עת ישלח חצו וברקו. ואל תתמהמהי מעשות חק דבר יום ביומו. כי כצפור נודדת מקנה כן איש נודד ממקומו.

ومن مفسدات التوبة ايضا ان يكون التائب يتوب من بعض معاصيه ويصرّ على بعضها مثل ان يخرج عن جملة المعاصى التى بينه وبين الله ويتوب عنها ولا يخرج عما بينه وبين الناس من ظلامة وخيانة وسرقة وما اشبه ذلك وفيه يقول אם און בידך הרחיקהו ואל תשכן באהליך עולה c) وقال اوائلنا فى هذا المعنى d) אדם שיש בידו עברה ומתודה ואינו חוזר בה למה הוא דומה למי שתופס שרץ בידו אפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה זרקו מידו עלתה לו טבילה שנאמר e) ומודה ועוזב ירוחם وما قدمنا من مفسدات الابواب المتقدمة فى هذا الكتاب[2] فجملتها مفسدة للتوبة وانا فى غنى عن تكريرها[3] فى هذا الباب

a) Jer. 34, 8 *ff.* b) Jomā, 88 *b.* c) Hi. 11, 14. d) Taʿanīth 16 *a.* e) Pr. 28, 13.

1) P. רתבתהא T. las כתבתהא. 2) Hss. الباب. 3) O. D. ذكرها.

الفصل الثامن

قل واما هل يستوى التائب مع الصالح فنقول ان من التائبين مَن يستوى بعد التوبة مع الصالح الذى لم يُذنب ومنهم مَن يفضّل على الصالح ومنهم من يفضّل عليه الصالحُ وان تاب واما شرح القسم الاول فهو اذا كان الذنب عن تقصيره فى מצות עשה שאין בה כרת مثل الציצית والלולב والסכה وما اشبه ذلك فاذا تاب المُقصّر فيها الى الله بقلبه ولسانه واجتهد فى عمله ولم يعُد الى تقصيره فيها غفر الله له ذنبه واستوى مع الصالح الذى لم يقصّر فيها وفى مثله قيل التائب من الذنب كمن لا ذنب له وقال اوائلنا عم[a] עבר על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז ממקומו עד שמוחלין לו שנאמר[b] שובו אלי ואשובה אליכם والقسم الثانى وهو الذى يفضّل فيه التائبُ على الصالح فشرح ذلك ان يكون التائب قد اذنب ذنبا صغيرا من מצות לא תעשה שאין בה כרת ثم تاب عنها توبة كاملة بجميع شروطها ونَصَبَ الذنب حذاءه وقبالة وجهه وكان دائم الاستغفار منه قد اخجله[1] الحياء من الله ودخل فى قلبه الخوفُ من عقابه فانكسرت نفسه ولا يزال خاضعا خاشعا لله فكان ذنبُه سببا لتواضعه واجتهاده فى اداء حقوق الله لا يُعجب بشىء من صالح عمله ولا يستكثره ولا يفخر به ويتحفّظ باقى عمره من الخطا والزلل فهو الذى يفضّل[2] على الصالح الذى لم يُذنب ذلك الذنب وما اشبهه فان الصالح لا يتواضع تواضع التائب الذى ذكرنا ولا يؤمن عليه الزهو والانفة والعجب بعمله وقد قيل رُبّ سيّئة انفع للتائب من جملة حسنات الصالح ورُبّ حسنة اضرّ على الصالح من جملة سيّئات التائب اذا خلا قلبه من التواضع ولزمه العجب والرياء وحبّ الثناء كقول بعض الصالحين لتلامذته لو لم يكن

a) Iōmā 86 *a*. b) Mal. 3, 7.

---

1) O. אכרגה. 2) D. يتحفّظ.

لكم ذنوب لَتَخِفّتْ عليكم ما هو اشدّ من الذنوب فقيل له وما اشدّ من الذنوب قال لهم العجب والرياء[1]) وفى مثل هذا التائب قالوا اوائلنا עם במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד a) والقسم الثالث ان يكون التائب قد عصى ربّه بكبائر نهاه عنها وهى מצות לא תעשה שיש בה כרת ומיתה בידי שמים مثل חלול השם ושבועת שקר وما اشبه ذلك من الكبائر ثم استدرك غلطه عنها بتوفية شروط التوبة وحدودها فان الغفران لا يصحّ له الا حتى يمتحن فى الدنيا بما يمكنه احتماله والصبر عليه ثم يستنقى من جميع ذنوبه وفيه قال اوائلنا עם b) עבר על מצות לא תעשה שיש בה כרת ומיתות בית דין ועשה תשובה תשובה תלויה ויסורין ממרקין ומיתה מכפרת שנאמר c) ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם وكما قال אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון d) فالصالح الذى لم يقترف هذه المعاصى افضل من التائب عنها لا محالة

الفصل التاسع

واما هل تسهل التوبة من كل ذنب ام لا فاقول فى الجواب عن ذلك ان الذنوب على ضربين احدهما الذنوب التى بين الانسان وبين الله فقط مثل الكفر بالله والاعتقادات السوء والضمائر الخبيثة والنواهى من فرائض القلوب وكثير من فرائض الجوارح التى لا يظلم فيها المذنب غير نفسه فقط ولا جناية عليه الا لعصيانه امر ربّه والضرب الثانى الذنوب التى بين الانسان وصاحبه وهى التى يكون فيها ضرب من ضروب الاساءة والظلم الى الناس اما فى اجسامهم واما فى اموالهم واما فى اعراضهم فيجمع المذنب بها ظلمه الى نفسه فى عصيانه لربه مع الظلم للناس ايضا فما كان من الذنوب والخطايا بين الانسان وبين ربّه فقط فقد يسهل عليه

a) Berāchōth 34 *a*. *b*) Jōmā 86 *a*. *c*) Ps. 89, 33. *d*) Jes. 22, 14.

---

1) F. والكبرياء.

التوبة منها ما دام فى قيد الحياة اذا انتبه الى تقصيره ورام استدراك غلطه عند ربه ومن اللازم عليه ان تكون التوبة من الذنب بالنوع[1] الذى اذنب ان امكنه فان كان الذنب فى فرائض القلوب وسوء[2] الضمير والاعتقاد والحسد والبغى والحقد وما اشبه ذلك فالتوبة منه ينبغى ان تكون بصلاح الضمير وحسن الاعتقاد وحُبّ الخير للناس والمسامحة لهم وان كان الذنب بجارحة من جوارح البدن مثل اكل ما حرّم الله عليه اكله وغشيان ما نهى الله عنه وبذل السبوت والاعياد والأَيمان الحانثة[3] التى[4] لا يقطع بها حق[4] فينبغى ان تكون التوبة منه بذلك الحال وفى ذلك النوع الذى كان الخطا فيه مع مشاركة القلب فى ذلك بالاخلاص[5] الله تعَ وجميع هذا الضرب ممكن للانسان فى مدّة حياته وتراخى اجله مع صحّة تمييزه اذا قصد التوبة منه والتطهير لنفسه من دنسه عند ربّه وفى مثل هذا قال الحكيم אם חכמת חכמת לך ולצת לבדך תשא a) واما ما كان من الذنوب الى الله والى الناس فقد يعسر على الانسان التوبة منها لوجوه منها لفوت المظلوم بموته او ببعد[6] مكانه ومنها لتلف المال عن يد الظالم فلا يفى ماله باداء الظلامة الى صاحبها ومنها لان المظلوم ربما لا يسمح للظالم فيما ظلمه فى جسمه وفى عرضه ومنها لجهل الظالم بالمظلوم وبكميّة عدد المال الذى ظلمه فيه كمَن[7] ظلم اهل قرية او اهل مدينة ما ولم يثبت تمييزه على اشخاصهم ولا يصحّ عنده عدد ما قبض منهم جورا وعدوانا ومنها لاستغراق المال الحرام فى امثاله من الحلال فلا[8] يسهل استخراجه منه الا بفساد اجزاء كثيرة من الحلال[8] نحو قول الاوائل عم גזל מריש ובנאו בבירה בית שמאי אומרים מקעקע כל הבירה

a) Pr. 9, 12.

1) O. P. D. من النوع الذى. 2) O. D. ופי aus וסו. 3) D + والعبثية. 4—4) Fehlt in T.; D. التى يقطع. 5) B. F. بالقصد والاخلاص. 6) F. اما لموته واما لبعد مكانه واما. 7) Hss. כמן. 8—8) Fehlt in O.

כלה ומחזיר מריש לבעליו ובית הלל אומרים אין לו אלא דמי מריש בלבד מפני תקנת השבים a) ومما يعسر التوبة منه ايضا ما جرت عادة الانسان عليه حتى صار له فعل القبيح لازما كلزوم الافعال الطبيعية التى لا يسهل تركها كما قال למדו לשונם דבר שקר העוה נלאו b) وقال היהפוך כושי עורו ונמר חברבורותיו גם אתם תוכלו להיטיב למודי הרע c) ومنها ايضا سفك الدماء كقتل الابرياء اما ببطش او بتسبيب نميمة كما علمتَ من قصّة דואג האדומי فى עיר הכהנים الذى تسبّب الى قتلهم بالنميمة اولا ثم بطش بهم بعد ذلك كقوله ויסב דואג האדומי ויפגע הוא בכהנים וימת ביום ההוא שמנים וחמשה איש נושא אפוד בד d) ومنها ايضا من تسبّب الى اتلاف مال صاحبه بالنميمة به الى السلطان فلا توبة له الى ان يُرضى صاحبَه اما بماله واما بالرغبة اليه والابتهال له ليصفح عنه ويغفر له كقوله ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו ואת עצמותיהם פצחו וגו' אז יזעקו אל ה' ולא יענה אותם e) ومنها من اتى محرما فأولد ولدا ממזר ثم انسل الממזר فان العار لا يزال ينتشر والاستدراك الى مثل هذا الغلط مما لا سبيل اليه كقوله כי היא זמה והיא עון פלילים כי אש היא עד אבדון תאכל f) وقال בה' בגדו כי בנים זרים ילדו g) ومنها ايضا من عوّد لسانَه الاغتيابَ والوقيعة للناس فلا يحصل ذلك لكثرته اذ لا نهاية له عنده وقد نسى اشخاص الناس الذين اغتابهم والجميع محفوظ عليه مكتوب فى ديوان سيّئاته وفيه يقول ואם בא לראות שוא ידבר לבו יקבץ און לו יצא לחוץ ידבר h) وقال אם ראית גנב ותרץ עמו ועם מנאפים חלקך: פיך שלחת ברעה ולשונך תצמיד מרמה: תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דפי i) فقد ساوى الاغتياب والوقيعة مع السرقة وارتكاب المحارم وقالوا ואיש ברעהו יהתלו

a) Taʿanīth 16*a*. b) Jer. 9, 4. c) Jer. 13, 23. d) I Sam. 22, 18. e) Mi. 3, 3*f*. f) Hi. 31, 11*f*. g) Hos. 5, 7. h) Ps. 41, 7. i) Ps. 50, 18*ff*.

ואמת לא ידברו a) ومما يعسر التوبة منه من اضلّ قوما بمذهب سوء ابدعه لهم وحملهم على اعتقاده فضلّ وأُضلّ ولا يزال ذنبه يزيد ويتضاعف كلما زاد القوم المعتقدون له كقول اوائلنا כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה b) وقالوا c) ירבעם חטא והחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו שנאמר c) על חטאות ירבעם אשר חטא ואשר החטיא את ישראל وقد يلحق بهذا الصنف من امكنه الامر بالمعروف أن يامر به[1]) ويؤكّد عليه والنهى عن المنكر فينهى عنه لقوم ضالّين فقعده عن ذلك الرغبةُ في ما[2]) عندهم او رهبة منهم له او حياء من مقابلتهم فضلّوا ولم يُرشدهم ولا هداهم الى طريق الهدى فهو مطلوب عن ذلك كقوله הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש d)

الفصل العاشر

قال واما كيف وجه الحيلة لمن عسرت عليه التوبة فنقول في الجواب عن ذلك ان من اقترف ذنبا من الذنوب التي يعسر استدراكها بوجه التوبة المخصوصة فليس يخلو من احد امرين اما ان يكون من الذنوب التي بينه وبين ربه فقط واما ان يكون من الذنوب التي بينه وبين الناس نحو خيانة وسرقة وضروب الظلم والغصب والعدوان فمن اى الضربين كان وتعذرت عليه التوبة لاحد الوجوه التي قدمنا في ما يعسر التوبة منه فلتائب اذا التزم حدود التوبة بجميع شروطها التي في طاقته ومُكْنته منها فان الله جل وعز يسهّل عليه ما عسر من توبته ويهمل عنه ما خفى عليه وتعذّر عنه ويجعل له مخرجا قريبا من ذنبه ويوسع عذره فيه فان كان من باب المحارم التي ذكرنا في مَن اولد من حرام قطَع الله الاثر وان كان من جهة خيانة وظُلم في الاموال اعطاه الله مالا اداه

a) Jer. 9, 4. b) Ābōth V, 18. c) I K 15, 30. d) Ez. 33, 8.

1) In D. F. fehlt ويؤكّد عليه in T. auch فينهى عنه. 2) T. las مال.

عن نفسه الى صاحبه ويُرضيه ويغفر له وان كان[1] ظَلم صاحبه فى الجسم والعرض ادخل الله فى قلبه له محبّة ورضاءً حتى يسمح له فى ما كان من عدوانه عليه كقوله ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו a) وان غاب عنه المظلوم يسّر[2] الله اجتماعهما حتى يتوب[3] اليه الظالمُ فيغفر له وان جهل الاشخاص المظلومين وكميّة عدد المال وفّقه الله لتصريف ماله فى صلاح عامّ شامل نحو بناء قنطرة وحفر ابار ينتفع بها الناس وبنيان اجباب فى الطرق الخالية من الماء وما اشبه ذلك مما فيه صلاح الجمهور حتى يعمّ بصلاحه لمن ظلم ولمن لم يظلم وان مات المظلوم صرف ماله على ورثته وان كان ظُلمه له فى جسمه وفى عرضه وكان اقراره بذلك بعد موت المظلوم عند قبره بحضرة جماعة من اخوانه غفر[4] الله له[4] كقول اوائلنا فى هذا المعنى מוליך עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ואומר חטאתי לה׳ אלהי ישראל ולפלוני זה שחבלתי בו b) فليس يعسر التوبة على المذنب الا من جهة خبث نيّته وغشّ ضميره واما من اراد[5] التقرب الى الله بقلبه لم يُغلق بابَ التوبة فى وجهه ولا يَمنعه من التوصل اليه مانعٌ بل يَفْتَح له بابَ الهدى ويَدُلّه على سبيل الرشاد تفضّلا واحسانا منه كقوله טוב וישר ה׳ על כן יורה חטאים בדרך c) وقال ובקשתם משם את ה׳ אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך d) وقال קרוב ה׳ לכל קוראיו e) فقد شرحتُ لك يا اخى من واجبات التوبة وكشفتُ لك من وجوه الاستدراك لتقصيرك فى طاعة ربك ما قامت الحجّة عليك وانقطعت المعذرة عنك فماذا تقول لربك غدا[6] اذا سألك أَجَهِلتَ فَلِمَ تجهل ام اتيت ما اتيت

a) Pr. 16, 7. *b*) Jōmā 87 *a*. *c*) Ps. 25, 8. *d*) Dt. 4, 29. *e*) Ps. 145, 18.

---

1) O. P. D. كان فى. 2) F. יסבב. 3) D. F. יניב. 4—4) Nur in T. F. 5) T. التوبة الى الله والتقرب اليه. 6) T. غدا جَهِلْتُ ولم تجهلْ او تقول اتيتُ ما اتيتُ بلا علم.

على علم فماذا يكون جوابك على هذا السؤال ونحن لا محالة مسؤولين أَعِدَّ الجوابَ ما دمنا مُمْهَلين[1] واعلم يا اخى ان الجواب عن ذلك انما يخرج من عملنا لا من قولنا فارحم نفسك تصل الى رضوان ربك فانما ادرك الخير اليوم من بادره وثمرة[2] التفريط الندامة فستيقظ يا اخى من نوم غفلتك واشفق على نفسك التى هى اكرم وديعة لله عندك فَكَمْ وإِلَى مَتَى هذا التوانى وقد انفدتَ[3] عمرك فى رضا هواك كما يفعل العبد السوء افلا تستدرك بقيّة ايامك فى رضا ربك وقد علمت ان العمر قصير والبقية لا محالة اقصر كقول اوائلنا عم היום קצר והמלאכה מרובה *a*) فقد كانت[4] لك يا اخى همّة علية شريفة اكرمتَ بها الدنيا الفانيةَ واعرضتَ عن آخرتك الباقية لك افلا ترفع همّتك الى المكان الاشرف والمحلّ الارفع حيث لا تتّضع الهممُ المرفوعة اليه ابدا وتغتنم ما دام باب التوبة مفتوحا الى الله والغفران ممكنا والقبول للعذر موجودا كقوله דרשו ה׳ בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב *b*) فبادرْ يا اخى ثم بادر قبل حلول ما تُحاذر اذ لستَ من حياة يوم على ثقة فانظر لنفسك نظرا يشاكل مثلك[5] ويوازن عقلك ومن اراد الوصول الى رضا ربه دخل من الباب الضيّق الذى دخل منه الصابرون واهل[6] الخير وليس يناله الا المبادرون اليه المسارعون نحوه كقول اوائلنا عم הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים *c*) وقال الولى חשתי ולא התמהמהתי לשמר מצותיך *d*) فحاسبْ يا اخى نفسك واستحِ من ربك ان تعامله بخلق لا

a) Ābōth II, 10. *b*) Jes. 55, 6. *c*) Ābōth V, 20. *d*) Ps. 119, 60.

---

1) So alle Hss. wohl wegen des سجع D. جوابنا T. ما دمتَ ممهلا.
2) P. אלא מן נאדרה O. D. ותמרה ופי אלתפריט P. נפי statt ופי D. אלכראמה statt אלנדאמה. 3) D. افنيت. 4) P. D. فقد رايتُ لك. 5) A. D. عملك. 6) P. D. ואמל aus ואהל A. korrigierte ואמלי לכיר.

ترضاه من نفسك لمعاملة مخلوق مثلك فقد تعلم انك اذا اسخطت اقلّ[1]) ذى خطّة من اصحاب الملك على نفسك فانك لا تمطل نفسك عن الانابة[2]) اليه والضراعة لديه فى صفحه عنك والامان من عقابه مع ضعفه عن ذلك واحرى ان سخط عليك الوزير فكيف الامير انك تبادره بالاستغفار وتسارع اليه بالتوبة والاعتذار خوف معاجلة عقابه[3]) وقد علمت ضعفه عن تنفيذ ذلك دون قدر الله جل وعز كقول الحكيم פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יטנו *a*) مع سُرعة نفاذ ملكه وانتقاص دولته وتقسّم باله وشغله فى بعض الامور عن بعض وجواز الغفلة والنسيان عليه وكثرة ما يخفى عليه من ظاهر الامور فضلا عن باطنها ومع علمك بذلك لا تتأخّر عن المبادرة الى استغفار ذنبك عنده والمسارعة الى ما يرضيه عنك ويقبله منك فكيف لا تستحيى يا اخى من خالقنا المطّلع على الباطن والظاهر من اعمالنا وافكارنا الذى لا يجوز عليه همل ولا نسيان ولا يشغله شىء عن شىء ولا فرار لنا عن حكمه ولا انقضاء لملكه فكيف نعرض عنه ونتأخر عن الانابة اليه والتوبة لديه ولا علم لنا بانقضاء اجلنا وانصرام مدّتنا ولو ان كان قائل ينذر اهل قرية او مدينة فيقول يا معشر الناس استعدّوا للرحيل الى الآخرة فان رجلا واحدا يُفقَد منكم فى هذا الشهر ولا علم لى بشخصه اليس من الحقّ على كل واحد منهم ان يكون على حذر من الموت خوف ان يكون هو الشخص المتوفى فكيف لا نستعدّ له ونحن نشاهد الموت فى كل شهر فى كل جهة يُفنِى عددا كثيرا من الحيوان اليس من الواجب علينا ان نخاف على انفسنا فى كل شهر ونفتقد امور زادنا ومعادنا قبل الحاجة اليها ولو بيوم واحد كقول اوائلنا عم שוב יום אחד לפני מיתתך *b*) وقال בכל עת

a) Pr. 21, 1. *b*) Ābōth II, 10.

1) A. אהל aus אקל. 2) O. אלאנאבה. 3) O. معاقبته.

יהיו בגדיך לבנים a) فٱعتبر بفضل عقلك وتمييزك صحّة ذلك بما تراه بعينك اكثر[1] من صحّة ما يُخبرك بـه غيرك ولا تدافع عقلك وفهمك وقد قيل أن لله على عباده نِعَمًا ان قبلوها ربحوها وان ردّوها عليه كانت حججًا ثم عادت نِقَمًا وان الله جل وعز قد انعم عليك يا اخى بفهم ولبّ وعقل وعلم فُضّلتَ[2] به على سواك فٱحذر ثم احذر ان تعود[3] نعمة الله حجّة عليك وقد حرّكك الى سبيل رشدك ونبّهك الى طريق تسديدك رفقا بك واشفاقا عليك ولم يرضَ لك بالدوام على غفلتك والاصرار على معصيتك جريا على سنن الفضل الذى هو اهله والشفقة والرحمة على خلقه كقوله טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו b) وقال טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך c) فقد ناداك الله برفق ولين ثم بالتقريع والتوبيخ ثم ذكّرك بعقابه لترجع اليه وتبادر بالتوبة لديه فسارعْ ثم سارعْ بالاصغاء اليه والاقبال عليه وتخيّرْ لنفسك ما تخيّرَ لها ربّك وارضَ لها بما رضى لها خالقُك ولا يحملك الكسل على التهاون بها فانك اذا هانت عليك نفسك فى شىء يكرم عليك واحذر ان يخدعك وسواس قلبك ويقول لك الآن بعد طول غفلتى وذهاب جُلّ عمرى اتوب الى الله واستغفره فينبغى ان تردّ عليه بما بيّنه النبى فى هذا المعنى فى قصّة והרשע כי ישוב מכל חטאתיו וגו' ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול d) الى آخر القصّة وقد مثّل ذلك الاوائل بشخص كان معه بدور فضّة وكانت له ضرورة الى جواز وادٍ عظيم فلما وقف عند حاشيته رمى بتلك البدور فى الوادى طمعا منه بقطع الوادى بها فرمى بها كلها الا واحدة بقيت له فلم ينقطع الماء من اجلها فلما رأى ذلك قال ملّاح كان فى الوادى خُذْ هذه البدرة التى

a) Eccles. 9, 8. b) Ps. 145, 9. c) Ps. 25, 8. d) Ez. 18, 21 *ff*.

---

1) Fehlt in T. 2) O. D. P. فضلا منه عليك. 3) D. P. تعود حجّة له عليك.

عندى وأَجِزْنى فى سفينتك الوادى ففعل ذلك الملاحُ فوصل الى حاجته بتلك البدرة التى بقيت له واستدرك بها ما فاته[1]) من سائر[2]) البدور التى خسر[2]) فى الوادى وكأنه ما تلف عنه شىء وكذلك صاحب التوبة الذى انفد جُلَّ عمره فى غير طاعة ربه اذا استدرك ذلك بالتوبة فى بقية مدّته غفر الله له ما تقدم من قبيح عمله فى طول مدته كقوله לא תזכרנה במעלו אשר מעל ובחטאתו אשר חטא בם ימות وقال כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו *a*) فلا يكبرنّ[4]) عليك تنبيهى لك الى حفظك الذى طالت غفلتك عنه فلم اخصّك به دون نفسى فاخضع للحق ولا تشرد عنه واحمد الله الذى نبّهك الى ما جهلته ولا تَتَّخِذَنّ[5]) طول غفلتك وغفلة غيرك المنبّهِ لك حجةً لك وعذرا عنك فانها من مكايد[6]) الهوى ومصايده لاهل الضعف فى تمييزهم جَعَلَنا اللهُ واياك من المبادرين اليه والمقبلين عليه والمخلصين لديه برحمته وجزيل نعمته ان شاء الله تعالى وله الحمد على ذلك سرمدًا!

a) Ez. 18, 24, 22 *f.*

---

1) In P. radiert und in لا استدرك korrigiert. 2) P. تلك. 3) O. رماها. 4) O. יכללן sic. 5) A. תנכר. 6) O. מכאביר אלהוא ומצאדֿה aus מכאיד אלהוא ומצאידה.

الباب الثامن فى محاسبة الانسان نفسه لله تعالى

قال انه لما تقدّم لنا القول فى حدود التوبة وشروطها وكانت المحاسبة من جملة شروطها رايت ان اتبع ذلك بشرح ضروب الحساب للنفس لما فى ذلك من ضروب التنبيه لها لما فيه صلاحها[1] فى الدارين كقول الولى عم חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך a) فينبغى لنا ان نشرح من امر المحاسبة للنفس عن ستة معانٍ اولها ما المحاسبة للنفس والثانى هل محاسبة جميع الناطقين على صورة[2] واحدة ام لا والثالث على كم وجه تكون محاسبة الانسان نفسه والرابع ما فائدة هذه المحاسبة والخامس هل تلزم الانسان محاسبة نفسه دائما ام لا والسادس بماذا يجب للانسان اتباع المحاسبة من الاعمال

الفصل الاول

واما ما المحاسبة للنفس فهو تحصيل الانسان لامور دينه ودنياه بينه وبين عقله ليعرف بذلك ما له وما عليه من الحقوق وقد امرنا الرسول عم بذلك فى قوله וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה׳ הוא האלהים b) وقال אל תהיו כסוס כפרד אין הבין c) وقال فى من لم يحصل الامور ولا حاسب نفسه عنها ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה d) وقال לא זכרו את ידו יום אשר פדם מני צר e) وقال אשא דעי למרחוק ולפועלי אתן צדק f)

a) Ps. 119, 59. *b*) Deut. 4, 39. *c*) Ps. 32, 9. *d*) Jes. 44, 19. *e*) Ps. 78, 42. *f*) Hi. 36, 3.

---

1) D. صلاحنا. 2) Fehlt in B. D. F. P. vgl. aber ٣٠٧, 2.

الفصل الثانى

اما هل محاسبة جميع الناطقين على صورة واحدة ام لا فنقول فى الجواب عن ذلك ان تحصيل الناس لامور دينهم ودنياهم يختلف حسب اختلاف تمييزهم وعقولهم وذكاء افهامهم والجميع منهم مكلّف محاسبة نفسه بما يجب عليه من حقوق الله جل وعز على حسب تمييزه لنعم الله عليه العامّة والخاصّة كقول الكتاب וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את מוסר ה׳ אלהיכם את גדלו את ידו החזקה וגו׳ כי עיניכם הרואות את מעשה ה׳ הגדול אשר עשה *a*) يريد بذلك ان حجّة الله عز وجل عليكم اوكد واظهر منها على اولادكم الذين لم يشاهدوا آيات الله كمشاهدتكم لها لانكم شاهدتم منها بابصاركم وانتم المخصوصين بالنعم السابغة دونهم والمعصومين عن آفات مصر وקרח دونهم فعلى حسب ذلك يلزمكم الطاعة لله عنها وكذلك القول فى سائر الناطقين ان اختلاف تحصيلهم اللازم لهم يختلف على حسب اختلاف تمييزهم واختلاف النعم عليهم فعلى المؤمن محاسبة نفسه فيما يلزمه لله تع وموازنة ذلك بمبلغ طاقته وبحسب ادراكه منه فما وصل اليه بعمله[1]) جدّ فيه واجتهد وما قصر عن ادراكه بالعمل[2]) ادركه بالعلم ويتشوّق اليه بقلبه ويتمنّاه بلسانه كقول الولى אחלי יכונו דרכי לשמר חקיך *b*) وقال יראת ה׳ טהורה עומדת לעד משפטי ה׳ אמת צדקו יחדו: הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים *c*) فيقبل الله عذره وعليه ان يرصد اوقات إمكانه وقدرته ليَفِى بما سهل عليه من حقوق الله ولا يوسّع على نفسه فيه الاعذار ويحمله محمل التهاون به والهمل له والغفلة عنه فيفتضح يوم الحساب الاكبر كقول الولى בז לדבר יחבל לו וירא מצוה הוא ישולם *d*)

a) Deut. 11, 2—7. *b*) Ps. 119, 5. *c*) Ps. 19, 10*f*. *d*) Pr. 13, 13.

1) O. بعقله falsch. 2) So auch O.

الفصل الثالث

واما على كم وجه تكون محاسبة الانسان لنفسه لوجه الله عز وجل فنقول ان وجوه المحاسبة كثيرة جدًّا فى هذا المعنى لكن اختصر من جملتها ثلاثين وجها يتبين منها جملة لوازم حقوق الله جل وعز على الانسان اذا أَخْطَرَها على باله وأَلْزَم نفسَه التفكّرَ فيها والتذكّرَ لها دائما اولها اذا حصل الانسان معنى نفسه وفكّر فى أوّلية كونه وخروجه من غير وجود الى الوجود وانتقاله من لَيسيّة الى ايسيّة[1] لغير فضيلة سبقت له بل جود الخالق تع وفضله واحسانه[2] فيرى بعقله انه افضلُ حالًا وارفع درجةً واعلى مرتبةً من البهائم والنبات والجماد فيلزمه الشكر لخالقه جل وعز ويتمثّل فى ذلك مثلا قريبا وذلك انه لو توهّم نفسه فى حال رضاعته قد رمت به امه فى مَحَجّة ثم خطر انسان فرآه وحنّ عليه فضمّه الى داره وتكلّف تربيته[3] الى ان كبر و عقل كيف كان يلزمه ان يَجْرِى فى رضائه وفى ما يأمره به وينهيه عنه وكم يجب له وعليه من الحقوق فعلى حسب كفاية الخالق تع منه وقيامه بامور فليكُنْ انقياده لطاعته والتزامه لامره وقد وبّخ الله الامة بهذا المعنى فقال הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם a) وبيّن الكتابُ ذلك على لسان יחזקאל עם فى قوله ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך b) وسائر القصّة والوجه الثانى محاسبة الانسان نفسه بعظيم نعمة الله عليه فى تأليف جسمه وتمام صورته ونوعيته[4]) واشكال اعضائه واخراجه من بطن امه بقدرته تع وتهيُّوء رزقه قبل ذلك وبعده على حسب شاكلته[5]) وبقدر حاجته جودا وفضلا من الله عليه ويتوهّم فى نفسه لو كان نقصا فى اول خلقته دون يدَيْن او

a) **Deut. 32, 6.** *b*) **Ez. 16, 6 *ff*.**

---

1) O. انسية. 2) F. جودا من الخالق وفضلا واحسانا منه. 3) O. P. تدبيره. 4) O. ونسمته. 5) D. F. مشاكلته.

عينين او رجلين ويكون فى قدرة انسان ان يُفيده ذلك حتى يكمل جسمه به كيف كانت تكون حال حمده وشكره له وانقياده لامره والتزامه لطاعته فبحسب ذلك فليكُنْ انقياده لخالقه تعَ الذى تكفّل بتهذيب[1] جسمه وتتميم اعضائه كلها على غاية الاتقان والاحكام كقوله זכר נא כי כחמר עשיתני וגו' הלא כחלב תתיכני וגו' עור ובשר תלבישני וגו' חיים וחסד עשית עמדי a) وقال כי אתה קנית כליותי תסכני בבטן אמי b) وقال כי אתה גוחי מבטן מבטיחי על שדי אמי c) والوجه الثالث محاسبة نفسه وتحصيله لعظيم نعمة الله عليه فى افادته بالعقل والتمييز مع جملة اخلاق كريمة ومحاسن شريفة فَضَّلَهُ بها على الحيوان غير الناطق كقوله מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו d) ويتوهّم فى ذلك لو كان عاريًا من العقل والتمييز وافاده به انسان مثله وميّز فضلَ ما صار اليه مما كان عليه هل كان يَفى عنده طول حياته ومدّة عمره ان يكون[2] دائم الشكر والحمد له على ذلك عوض مكافاته واحرى لخالق تعَ الذى لا نهاية لنعمه علينا ولا غايه لاحسانه الينا كقول الولى e) רבות עשית אתה ה' אלהי נפלאתיך ומחשבתיך אלינו אין ערוך אליך[3] والوجه الرابع محاسبة نفسه عن عظيم نعمة الله عليه فى تنبيهه الى ما فيه حياته فى الدارين بشريعة فاضلة وكتاب صادق يكشف عنه عَماهُ وينفى جهلَه ويُنير بصرَه ويقرّبه من رضا ربّه ويعرّفه حقيقةَ خالقِه ولازمَ حقوقه التى بها تتمّ سعادتُه فى الدارين[4] كقوله תורת ה' תמימה וגו' פקודי ה' ישרים משמחי לב f)

a) Hi. 10, 9 *ff*. *b*) Ps. 139, 13. *c*) Ps. 22, 10. *d*) Hi. 35, 11. *e*) Ps. 40, 6. *f*) Ps. 19, 8 *f*.

---

1) So O. B. D.; F. بتهذيب P. بتركيب. 2) P. يكون يفى بالشكر.
3) Hier wird in P. der ganze Passus von والوجه الثالث wiederholt und stimmt an der Stelle ان يكون يفى الشكر mit unserem Texte überein. Anstatt ومدة عمره steht ומנחה wie bei D. 4) O. B. الارضين.

ويتوهّم فى نفسه لو عدم ذلك بعد علمه بفضله ثمّ وفق له انسانٌ يفيده به عمل كان يرى جهده وطاقته كفيين بالقيام بشكره وحمده عن ذلك واحرى للخالق تعَ المنبِّه له والموفِّق لفهمه. والمُعين عليه فأَقلّ ما يلزمنا له من الشكر عنه المبادرة الى التزام شريعته والاسراع الى قبول امره ونهيه كقول الولى חשתי ולא התמהמהתי לשמר מצותיך a) وقال מה אהבתי תורתך b) وقال מה נמלצו לחכי אמרתיך c) والوجه الخامس محاسبة الانسان نفسه فى تأخُّره عن فهم كتاب الله تعَ وسكون نفسه دون الوقوف على معانيه واغراضه ولا يفعل مثل ذلك فى كتاب يَرِدُهُ عن سلطانه اذا اشكل عليه فهمُه لاشتباه الخطّ واللفظ وغموض معانيه ودقّتها واختلاطها وغرابة كلامه بل يستعمل فيه جميع فهمه ولبّه ليَقِف على غرضه ويقلق قلقا شديدا حتى يفهم مقصده فيه فاذا فعل مثل ذلك للوقوف على كتاب انسان[1]) مبين ضعيف حقير مثله كم يجب عليه ان يفعل من اضعاف ذلك حتى يفهم كتابَ ربّه الذى هو حياته كما قال כי הוא חייך וארך ימיך d) وكيف جاز لك يا اخى الإعراض عنه والقناعة منه بما قرب معناه ووضح[2]) مغزاه[3]) والتهاون بما سوى ذلك افلا ترى نقصانك وسقوطك فى هذا المعنى اليس هذا منك شبيه مَن قيل له לאלהי כספא ודהבא נחשא פרזלא אעא ואבנא די לא חזין ולא שמעין ולא ידעין שבחת ולאלהא די נשמתך בידיה וכל ארחתך לה לא הדרת e) والوجه السادس محاسبة الانسان نفسه اذا شعر من خُلقه مَيْلًا الى خلاف طاعة الله والنقص لعبده ان يفكّر فى نفسه ويُخطر بباله جميعَ ما ادرك بحواسّه من اصول العالم وفروعه وبسيطه ومركّبه واعلاه واسفله القائم جميعه بامر

a) Ps. 119, 60. b) Ps. 119, 97. c) Ps. 119, 103. d) Deut. 30, 20. e) Dan. 5, 23.

---

1) P. سلطان. 2) D. واتّضح. 3) F. מענאה.

الله والحافظ لعهد الله هل رأى شيئًا منـهـا خارجًا عن زمام[1] الله جل وعز او شاهد منها خلافًا ونقضًا لعهده ولو توهّمنا شيئًا منها خالَف عهدَ الله له لم يُوجَد انسان بتّة ومثال ذلك لو ان العناصرَ تُخالِف عهدَ الله فتتغيّر طبائعها ولو ان الارض تزول عن الوسط وفاض ماء البحر وتجاوز حدّه فغطّى وجهَ الارض هل كان يبقى انسان على وجه الارض وأَعْجَبُ من ذلك فى اعضاء بدن الانسان لو نقضت عهدَ الله فى الانسان فتسكن اعضاؤه التى طُبعت على الحركة او تتحرّك الساكنة منها او لو لم تُؤدّ اليه الحواسُّ ما عهد اليها ان تؤدّيه اليه لَفَسَد نظامُه وانحلّ تركيبُه وبطل تدبيره فكيف لا يستحيى الانسان ان ينقض امرَ ربّه فى دار لم تخالف امرَ الله فيه وبأعوان لم ينقضوا عهود الله فيه الذين الزمهم خدمتَه والقيامَ بامره اعنى جوارحه واقرب المثالات فى ذلك بان الملك امر طائفة من عبيده بحمل احد وزرائه على اعناقهم فى مقعد حسن وعاهدهم[2] ان يجيزوه واديا عظيما بغاية التحفّظ الى مكان معلوم وزمان محدود ثم عهد الى الوزير ليمتثل فيهم فى تلك الحال وفى تلك المدّة امورًا معلومة فامتثل العبيد فى الوزير امرَ الملك وغفل الوزيرُ عن امتثال امر[3] الملك فيهم فقال له احد العبيد ايّها الغافل عن عهد الملك اما تخاف ان يكون احدنا[4] يمتثل فعلَك فيخالف عهدَ الملك فى التحفّظ بك كما خالفتَ عهده فينا فتسقط فى هذا الوادى العظيم فتموت اسوأ ميتة[5] فيه أَلَا تُدارِك[6] غَلَطَك بالتوبة والاستغفار فان الملك قد امرنا ان نغفل فى التحفّظ بك ان خالفت امره فينا فانْتَبَهَ من غفلته واستدرك غلطه وانت يا اخى تفكّر هل خالف عضوٌ من اعضائك امرَ

---

1) F. زمام طاعته. 2) P. B. D. وعهد اليهم. 3) P. B. D. عهد.
4) P. احدا منا. 5) Hss. מותה für اسوأ hat F. אער vielleicht aus אשר. 6) P. فدارك F. ولكن تدارك.

الله فيك عند تصريفك له[1] أَلَيْسَ في علمك ان الله تعـ قد شرط في كتابه الصادق ان يكون على حكمك وموافقتك جميعُ ما في العالم اذا أَطَعْتَه وان يخالفك اذا خالفت عهده على ما هو بيّن في אם בחקתי תלכו a) وغيرها والوجه السابع محاسبة الانسان نفسه لربّه بشروط العبودية والتزامه بحقوق الربوبية لخالقه تعـ وقد ذكرنا اكثرها في الباب الثالث من هذا الكتاب فليلتمسها الطالبُ من هناك ويحاسب نفسَه عنها عند تمييزه عن تواتر نعم مولاه عليه من النظر في مصالحه والاشفاق عليه والرأفة به وقيامه بجميع ما يحتاج اليه من القوت دائما ولا يُخليه[2] الى نفسه ولا الى ضعف جسمه[3] في تدبير اموره ويفيده بفهم وعقل وعلم يسوس به احواله ويعرف لوازم ربّه عليه كقوله עבדך אני הבינני ואדעה עדותיך b) فاذا ميّز العبدُ عن مولاه آثار نِعَمه السابغة في نفسه وجسمه وجميع حركاته واطّلاعه[4] عليه دائما[5] واشرافه على سرّه وجهره وحفظه على جميع حركاته[4] وزمامه لها وملكه عليها وصورة محنته واختباره[6] في ما ابلي له من تصريف جوارحه واطلق له من استعمال افكاره في بواطنه[7] المحمودة والمذمومة وفكّر في ثقاف الشريعة وتنبيهها على ما فيه رضا ربه منه وما يسخطه عليه صرف جميع اركان جسمه وقوى نفسه في ما يحظى به عند مولاه ويقربه اليه ويكشف حجاب الجهد به عنه ويرفع ستر الهوى الحائل بينه وبين حقائق الامور عن عينه ويلبس حُلّةَ[8] الخوف له والحياء منه والمحبّة فيه والرغبة فيما يرضيه وعند صدور[9] ذلك

a) Lev. 36, 3 *ff*. *b*) Ps. 119, 125.

---

1) B. hat hier folgenden Einschub: كما جرى לירבעם حين مدّ يده كقوله וישלח ירבעם את ידו מעל המזבח וגו׳ ذلك عقوبة لما مدّ يده الى نبي الله. 2) F. يتركه. 3) F. T. تمييزه. 4—4) Fehlt in O. 5) Fehlt in A. D.; P. نعمة. 6) P. واعتباره. 7) B. F. כואטנה. 8) D. חאלה A. לה אלבוף ואלחיא. 9) O. B. F. צדק D. P. צדק A. רד צרק in T. gekürzt.

منه ترد اليه الفوائد الجزيلة والانوار الجليلة من الله جل وعز كقوله ה' באור פניך יהלכון a) وقال יאר ה' פניו אליך ויחנך b) واصل جميع ذلك في توفية شروط التوبة والعبودية وافراده ربّه بالربوبية باخلاص من نيّته وصدق من ضميره وبذلك يتم منه المحبة[1]) الخالصة لربه ومن ربه فيه كما قال את ה' האמרת היום להיות לך לאלהים וגו' וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה וגו' ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה וגו' c) وقال וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך d) ومعنى ذلك ان من المعهود ان رفعة العبد وجلالة قدره عند الناس يكون بحسب جلالة ربّه في الارباب وبحسب اختصاص مولاه له وتقريبه اياه فلما كان اسم الخالق تع جليلا عاليًا فوق كل عالٍ عند جميع الامم كقوله כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים e) وكان اقرب الشعوب اليه واخصّها[2]) بطاعته امّتنا بنو اسرائيل وجب ان يكون فضلنا وفخرنا على سائر الامم بحسب ذلك ومعنى כי שם ה' נקרא עליך هو تسميته لنا עם ה' ועם אלהים וכהני ה' ומשרתי אלהים ועבדי ה' ובנים לה' f) مما شاكل ذلك من الفاظ التخصيص والتفضيل واما ויראו ממך اجلالاً لله تع وهيبة منه كقوله מי לא ייראך מלך הגוים וגו' g) وعلى ما قال الكتاب عما نستأنف من التقريب والاختصاص[3]) بطاعة الله h) זה יאמר לה' אני וזה יקרא בשם יעקב[4]) واختلاف نسبتهم من الخالق تع على حسب اختلاف منازلهم في التقرّب اليه والتعبّد لديه فحاسبْ ذلك يا اخي عن هذا المعنى ولا تسامح فيه هواك ولا توافق شهوات جسدك عند استعمال فكرك وفهمك وعقلك فيه وليكن منك على

a) Ps. 39, 16. *b*) Num. 6, 25. *c*) Deut. 26, 17. *d*) Deut. 28, 10. *e*) Mal. 1, 11. *f*) An mehreren biblischen Stellen. *g*) Jer. 10, 7. *h*) Jes. 44, 5.

---

1) A. التوبة. 2) F. واختصّه. 3) F. والانتصاف. 4) D. + Glosse: يعنى الגרים اذا صلّوا يقولون אלהי אבות ישראל.

بان اطّلاع الله على حسابك فى سرّك وليكن قصدك فيه لوجهه وتسديدك[1]) له لذاته جل وعز حياء من اطّلاعه على ذلك منك كقوله ה׳ יודע מחשבות אדם *a*) والوجه الثامن محاسبة الانسان نفسه عما يلزمه من الاخلاص لله تعَ والاخلاص على ضربين احدهما اخلاص التوحيد على ما شرحنا فى اول هذا الكتاب والثانى اخلاص الضمير عند عمله شيئا من اعمال الآخرة فرائضًا ونوافلًا على ما بيّنّا فى الباب الخامس من هذا الكتاب ومن شروط اخلاص التوحيد لله ألّا يتّخذ الاهًا سواه ولا يعتقده وان لم يتخذه الاها ولا ينسب اليه لا مثالًا ولا صورة ولا هيئة ولا حركة ولا انتقالًا ولا صفة من صفات الاجسام ولا حالًا من احوال الجوهر والعرض ولا[2]) يعتقد لأزليته[3]) ابتداء ولا لوجوده انتهاء[4]) ولا واحدا كوحدانيته[5]) ولا فردا كفرديته[6]) ولا مبدعًا سواه ولا خالقًا غيره وسائر اسمائه الحسنى وصفاته العليا ومن شروط اخلاص العمل لله تعَ ألّا يقصد بعمله غير الله عز وجل لا محبّة فى ثناء الناس ولا رغبة فيهم[7]) ولا رهبة منهم ولا لجرّ منفعة ولا لرفع مضرّة فى دنياه وآخرته على ما قال اوائلنا عمَ אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס *b*) واعتبرْ ذلك يا أخى فى ما يتعامل به الناس فى صداقتهم فان الصديق اذا فطن من صديقه بغشّ ضميره له واحرى المولى من العبد تسخّط عليه ولا يرضى له من عمل وان اجتهد فيه وكان تامًّا صحيحًا فى ظاهره وعلى ان الانسان فقير الى صاحبه محتاج الى معونته فكيف الخالق تعَ الذى حاجة جميع المخلوقين اليه ولا حاجة له اليهم ولا منفعة فيهم المُطّلِع على الضمائر

a) Ps. 94, 11. *b*) Ābōth I, 3.

1) So P. A. D.; O. ותחדידך B. F. ותחרירך wohl aus ותחדידך. 2—4) T. ويعتقد أن الله واحد. 2—5) Fehlt in F. 3) O. B. לאוליתה. 6) D. كانفراده B. كفريدته F. لفريدته. 7) Fehlt in den Hss.

ومكنون [1]) السرائر كيف نرضى له من انفسنا بما لا نرضاه منها لاخواننا واصفيائنا [2]) على جهلهم بما تكنّه صدورنا من الغشّ والغلّ وقلّة الاخلاص منا اليهم فاذا حصل الفطين منا هذا المعنى اخجله الحياء من الله عز وجل واصلح سرّه واخلص ضميره [3]) لله تعـ فى التوحيد له فى عمله امرًا من اوامره وشريعة من شرائعه وعَمِلها بجدّ ونشاط كقوله דרך מצותיך ארוץ a) والوجه التاسع محاسبة نفسه فى ضروب [4]) اعمال الطاعة واجتهاده فيها على اختلافها كاجتهاده فى اعمال [5]) سلطانه اذا الزمه شيئا منها فان الملك اذا الزمه عملًا من الاعمال التى تكون بحركة جسمه لا يدع فى ذلك من طاقته وجهده شيئا الّا صرفه فيه وان كان من اعمال النظر والتدبير والراى احضر جميع لبّه وفهمه وعقله وتمييزه فى الاجتهاد له والاحتياط عليه وإن تولّى شكره وحمده على حسن آلائه [6]) له وفضل اياديه قبله بنظم او بنثر وبكتاب او بخطاب فليس يدع شيأً من بلاغته وفصاحته ومجاز واستعارة وصدق وباطل مما يسوغ له وصفه به الا احضره واظهره ولو امكنه اظهار ذلك بجميع جوارحه وسره وجهره لَفَعَل ولو امكنه تسخير السماوات والارض وما فيها بشكره وحمده حرصًا منه ليتّصل به حسنُ ضميره له لَفَعَل هذا على ضعف الانسان وتفاهته ونزارته [7]) وسرعة انقراض [8]) مدّته وعلى حسب ذلك ينبغى ان يكون فى اعمال الطاعة لله جل وعز اذا [9]) تناول عمل شىء منها وذلك ان كل عمل لله جل وعز [9]) لا يخلو من احد ثلاثة اقسام احدها فرائض القلوب فقط وهى التى قصدنا

a) Ps. 119, 32.

1) O. A. ומבטן wohl aus מכנון. 2) F. לאנואענא O. אציאפנא P. ואיצפננא und am Rande erklärt durch עבדינו also אוצאפנא für وَصَفاءنا F. wird vielleicht an אעואננא gedacht haben. 3) F. T. واصلح ضميره واخلص سرّه. 4) D. أمور. 5) A. B. F. فى ضروب اعمال. 6) F. ולאיה D. אילאיה. 7) A. ומארתה aus ונזארתה. 8) P. A. D. انتقاض. 9—9) Fehlt in P.

شرحها فى هذا الكتاب والقسم الثانى فرائض القلوب والاجسام معًا مثل الصلاة والقراءة لكتاب الله والتمجيد والتسبيح ونشر العلم والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وما اشبه ذلك والقسم الثالث فرائض الجوارح فقط ليس للقلب فيها دخول الا بالقصد لله تعَ فى اول العمل مثل شريعة אל סכה ואל לולב ואל ציצית ואל מזוזה وحفظ الاعياد والسبوت والصيام[1]) وما اشبه ذلك مما لا يضرّ العاملَ لها شغلُ قلبه بغير ما يتناوله وفى مثلها قال الاوائل מצות אין צריכות כונה לב *a*) فاذا[2]) تناول الانسان شيئًا من فرائض القلوب التى قد ذكرنا اجناسها فى صدر هذا الكتاب يلزمه[2]) اخلاء قلبه من جميع افكار الدنيا وشواغلها[3]) واخلاص نيّته وضميره لله عند ذلك وينفى[4]) عن نفسه جملة هموم الدنيا[5]) ويفردها بهمّ العمل لله تعَ عند ذلك[6]) كما قيل عن بعض الزهاد انه كان يقول فى مناجاته لله يا ربِّ همُّك عظّل علىّ الهمومَ وغمُّك نفى عن نفسى الغمومَ وبذلك يتقبّل الله عمله ويرضاه[7]) وفى مثلها يصحّ ما قال الاوائل מצות צריכות כונה *a*) وان تناول عملاً من فرائض القلوب والجوارح معًا مثل الصلاة والتسبيح لله تعَ فرّغ نفسه من اعمال الدنيا والآخرة واخلَى قلبه من جميع الافكار الشاغلة له عن معنى الصلاة بعد التنظّف والاستنجاء والاستنقاء من جميع الاقذار والاوساخ والبعد عن كل قبيح الرائحة منها وما اشبهها ثم يتذكّر[8]) فى نفسه الى من[8]) يقصد فى صلاته وما يطلب بها وبماذا يقابل ربه من لفظ الصلاة ومعناها واعلم ان اللفظ يكون باللسان والمعنى بالقلب واللفظ كالجسم للصلاة والمعنى كالروح فمتى

a) Rōsch Haschānā 25 *b*.

1) T. והצדקה weil der Versöhnungstag z. B. wohl eine unausgesetzte Andacht erforderlich macht. 2—2) T. gekürzt لما فى القلوب فيلزمه. 3) So F. T. die übringen Hss. وشغلها. 4—6) Fehlt in T. 5) A + وزخارفها. 7) P. D. ويرضى عنه. 8—8) O. + فى صلاته فى يمثل فى نفسه F نفسه ما يقصد فى الصلاة.

صلّى المصلّى بلسانه واشتغل قلبه بغير معنى الصلاة كانت صلاته كجسم بلا روح وقشر بلا لبّ لحضور جسمه ومغيب[1] قلبه عند صلاته وفى مثله قال الكتاب יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני וגו' לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר a) وقد مثل ذلك بعبد وفد عليه مولاه فالزم خِدْمَتَه والقيامَ باسبابه اهلَه وعياله واعرض عنه واشتغل بالملاهى واللعب عن برّه بنفسه والاجلال له والتعظيم لشأنه على ما يلزمه بشخصه فضعف[2] اهله عن القيام ببعض لوازمه لمغيب شخصه عنهم[2] فسخط عليه مولاه ولم يقبل برّه وكرامته بل صرف ذلك فى وجهه وكذلك المصلّى اذا خلا قلبه وضميره من معنى الصلوة لم يقبل الله منه صلاة جوارحه وحركة لسانه ألَا ترى ان فى آخر صلاتنا نقول יהיו לרצון אמרי פי וגו' فان كان الانسان قد جرى خاطره فى عمل من اعمال الدنيا حرامها او حلالها ثم يختم صلاته بقوله והגיון לבי לפניך اليس هذا من اقبح القبيح ان يدّعى انه قابل ربّه بقلبه وضميره وهو عنه لاهٍ ثم يسأله قبولَ ذلك منه ورضاه به عنه فيشبه من قيل فيه כגוי אשר צדקה עשה ומשפט אלהיו לא עזב וגו' b) وقال اوائلنا عليهم السلام לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל c) وقال ر' אליעזר عند وفاته فى جملة وصيّته لتلامذته וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם מתפללים d) وقال الكتاب הכון לקראת אלהיך ישראל e) وقال اوائلنا عم אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום f) وقال בהתעטף עלי נפשי את ה' זכרתי ותבוא אליך תפלתי g) وقال נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים h) وينبغى لك يا

a) Jes. 29, 13 *f.* *b*) Jes. 58, 2 *ff.* *c*) Berāchōth 30 *b.* *d*) Ibid. 28 *b.* *e*) Am. 4, 12. *f*) Ābōth IV, 13. *g*) Jona 2, 8. *h*) Thr. 3, 41.

1) F. وغيبوب. 2—2) Fehlt in T.

اخى ان تعلم ان القصد فى الصلاة انما هو انقطاع النفس الى الله عز وجل وخضوعها له مع التعظيم لخالقها والتمجيد والتسبيح لاسمه وتفويض جميع مهمّاتها اليه فلما عسر على النفس[1]) ذلك بغير نظام وزمام[2]) رتّب[3]) اوائلنا المعانى التى يحتاج اليها اكثر طبقات الناس الظاهر فقرهم الى الله فيها وتواضعهم من اجلها وهو معنى الصلاة على رتبة وقانون لتُقابل النفسُ بها خالقَها ولا تخجل عند مناجاته فيظهر منها عند تأديتها لمعانى الصلاة بذاتها[4]) الخشوعُ والخضوعُ لله تعـ فلما كانت فكرة القلب تضطرب كثيرًا ولا ثبات لها لسرعة جَوَلان الخواطر على النفس صعب عليها تأدية معانى الصلاة بذاتها فقيّد الاوائل معانى الصلاة بلفظ محكم يتأتّى عن الانسان بلسانه لاتباع فكرة النفس للقول وانقيادها للنطق فصارت[5]) الصلاة لفظًا ومعنًى فاللفظ محتاج الى المعنى والمعنى غير محتاج الى اللفظ اذا امكن تأديته بالقلب اذ هو اصل قصدنا وعليه عماد مَغْزانا[5]) الا ترى قول اوائلنا عند تعذر القول בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה[a]) واجازوا اوائلنا عمـ اختصار عيون الصلاة[6]) فى תפלה קצרה ولو كان اللفظ اصل الصلاة لم يَجُزْ لنا اختصارُه بوجه فاحكم يا اخى معنى صلاتك بقلبك ووازن به نطقك واقصد بهما قصدًا واحدًا الى الله جل وعز وفرّغ جسمك من جملة حركاتك وثقّف[7]) حواسّك

a) Berāchōth 20*b*.

---

1) l. in T. ולפי שיקשה על הנפש. 2) Fehlt in O. D. 3) A. D. לתחציל אלמעאני P. דהב איאילנא אלא אלמעאני offensichtliche Korrekturen um das aus רתב verschriebene דהב zu ermöglichen. T. las כתב was aber nicht am Platze ist, da erst im Folgenden von der schriftlichen Abfassung der Gebete die Rede ist. 4) F. T. بالقلب. 5—5) A. D. B. nicht ganz in Ordnung. O. P. فاللفظ محتاج الى حضور المعنى عند ايراده. Für مغزانا hat D. مناجاتنا B. עמד מנאולא! die übrigen Hss. מנאזנא. 6) O. am Rande + للمتنفز »für Jemand en der es eilig hat" vulgär. 7) D. ותוקף F. T. وزم.

وخواطرك عن الاشتغال بشىء من امور الدنيا عند الصلاة على[1]) ما تفعل اذا الزمت نفسك شكر سلطانك وحمده ووصف محاسنه على جهله بضميرك واحرى للخالق تع المطّلع على ظاهرك وباطنك وسرّك وجهرك ومن العجب ان الصلاة عندك امانة الله ووديعته اذ قلّدك[2]) امرها وحكمك فيها ليس يطّلع عليها غيره فان صلّيتها على ما امرنا الله كنت قد وفيت الى الامانة حقّها فيتقبّلها منك وان لم تصدق فيها بقلبك ولسانك صرت فى مرتبة الخائنين لامانة الله عندهم وقال الكتاب عنهم כי דור תהפוכות המה בנים לא אמן בם a) وقال[3]) فى ذوى الامانات القائمين بحقها ولوازمها עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי וגו' לא ישב בקרב ביתי עשה רמיה וגו' b) وان تناول من فرائض الاجسام شيئًا مثل الסוכה والלולב والציצית وسائر ما ذكرنا فى هذا القسم فيجب عليه تقدمة النيّة لله تع قبل العمل لها لكى يكون[4]) اصل عمله طاعة لامر الله جل وعز[5]) اجلالاً وتعظيمًا وشكرًا وحمدًا لعظيم نعمه وجزيل امتنانه عليه ثم يبلغ بها اقصى حدودها فى اول العمل وفى وسطه وفى آخره يبتغى[6]) بذلك رضا الله عز وجل[6]) كقول الولى לעשות רצונך אלהי חפצתי c) ويحمل نفسه فى ذلك على القياس الذى قدّمته فى اول هذا الوجه من امر السلطان ويكون منه على بال دائمًا فسيجد نشاطا من جوارحه لعمل الطاعة على ما قدّمنا من قول الولى חשבתי דרכי וגו' חשתי ולא התמהמתי וגו' d) والوجه العاشر

a) Deut. 32, 20. *b*) Ps. 101, 6 *f*. *c*) Ps. 40, 9. *d*) Ps. 119, 59 *f*.

---

1) F. T. قياسا على ما تفعل بسلطانك اذا الزمت نفسك شكره.
2) P. A. קצרך aus קלדך. 3) Fehlt in O. 4) P. تكون العملة A. D. اعماله. 5) P. + قبل العمل لها لكى تكون. 6—6) F. T. رهبة من الله ورغبة فيما يوصل الى رضوانه ويبعد عن سخطه scheint mir eine Erweiterung des ursprünglichen Textes zu sein. Dieser in der moralphilosophischen Literatur fast stereotyp auftretende satz ist an dieser Stelle nicht gerade Sinngemäss.

محاسبة الانسان نفسه من اطّلاع الخالق تعَ على ظاهره وباطنه ونظره اليه وحفظه لجميع اعماله وما يجرى على خاطره من افكاره المحمودة والمذمومة فيكون منه على رقبة ويروم اصلاح ظاهره وباطنه لله عز وجل ويتمثّل فى ذلك لو اطّلع عليه انسان فيرتقب حركاته دائمًا هل كان يسوغ له عمل شىء يكرهه ذلك الانسان المرتقب له واحرى ان كان له عليه نعمة وفضل واحرى ان كان مولاه واعظم من ذلك[1]) اذا كان خالقه هو المطّلع عليه كم يلزمه من الاحتشام منه والخجل والحياء بين يديه والتحفّظ من عصيانه والمبادرة الى طاعته والى اسباب رضائه ومحبته وايضا فمن المعهود عندنا التزيّن بافضل ما نقدر عليه من الكسوة فى ظاهرنا عند لقائنا لملوكنا ورؤسائنا وافاضل عصرنا لاطّلاعهم على ظاهرنا كقوله כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק a) وقال וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצוהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלותיו b) وعلى حسب ذلك يلزمنا التزيّن بطاعة الله فى ظاهرنا وباطننا لاطّلاعه على ذلك بالسويّة منا دائما ولو توهّمنا اطلاع الملوك على باطن ضميرنا كاطلاعهم على ظاهر اجسامنا لم نلبث دون تزيين ضميرنا على ما يوافقهم منا الا ترى يا اخى ان اكثر الناس ليس علّة اجتهادهم فى حفظ العلوم ونشرها الا التنفّق بها على الملوك فقط وكذلك فى كثير من امور الشرائع فان العامة على دين سلطانهم فالخالق تعَ احقّ واوجب واوكد علينا التزين بطاعته فى الضمائر والقلوب والجوارح لاطلاعه عليها ومشاهدته لها دائما لا يشغله شىء عن شىء كقوله אני ה׳ חוקר לב בוחן כליות c) وقال בכל מקום עיני ה׳ צופות רעים וטובים d) وقال الكتاب فى معنى مراقبة الله אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ e)

a) Esther 4, 2. *b*) Gen. 41, 14. *c*) Jer. 17, 10. *d*) Pr. 15, 3. *e*) Eccles. 5, 1.

1) F. وعلى حسب ذلك.

وقال ה' משמים השקיף על בני אדם *a*) فاذا تَـرَدَّدَ هـذا المعنى فى خاطر المؤمن وحاسب نفسه عنه دائما كان الله تع حاضرًا معه فى ضميره يراه بعين عـقـله فلا يـزال خائفًا له ومعظمًا لامره ومعتبرًا فى آثاره ومتتبّعًا افعـاله فى تدبيره لمخلوقاته الشاهدة على جلالته وعظمته وحكمته ونافذ قدرته فاذا دام على ذلك سكّن الله روعـه[1]) وآنس خوفـه وأَطْلعه على اسرار حكمته وفتح له باب معرفته وتـولّى تدبيره وسياسته ولم يُخَلِّه الى نفسه والى حيلته كقوله فى מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר *b*) الى آخره فيصير فى اعلى مراتب الاولياء وفى ارفع منازل الاصفياء فَيَرى بلا عين ويسمع بلا اذن ويخاطب دون لسان ويحسّ بالامور دون حواسّ ويشعر بـهـا دون قياس ولا يحبّ شيئًا دون شىء من حاله ولا يُؤْثِر حالاً على حالٍ من اختيار[2]) الله له قـد وصل رضاه برضا الله وَوَجَّهَ[3]) محبّته فى محبّته فالمحبوب عنده ما احبّ الله له والمكروه ما كره الله له وفى مثله قال الولى אשרי אדם שומע לי וגו' כי מוצאי מצא חיים וגו' *c*) والوجه الحادى عشر محاسبة نفسه عما سلف له من مدّة عمره ان كان صَرَفها فى طاعة ربـه ام فى طاعة هواه ويـتمثّل فى ذلك كأنّ الملك دفع اليـه مالاً لِيُنْفقه فى وجه من وجوه نفقاته وحذّره من ان يُنفق مـنـه شيئًا فى غير ذلك وعـرّفه انـه سَيُحاسبه[4]) عند انقضاء عامه وليس يُسامحه فى شىء مـنـه أَفَلَيْسَ من الحزم له المحاسبة لنفسه فى انقضاء كل مَهْل[5]) من عامه ليعرف ما ذهب من المال وفيما انفقه ويكون على حذر من بـقـيّـة المال وباقى

a) Ps. 14, 2. *b*) Ps. 23. *c*) Ps. 8, 34 *f*.

---

1) P. מעה aus רועה! 2) So A.D.F.; O.P.B. من اختار T. ما. 3) O. וגנא P. ووجوه. 4) O. פי חסאבה aus סיחאסבה. 5) So alle Hss. Nur F. شهر ebenso auch T.; A. zwischen den Zeilen מדה. Aus der Literatur ist mir das Wort مهل in der Bedeutung »Zeitabschnitt" »Termin" nicht bekannt.

المدّة قبل ان يُفاجئه الحساب وهو جاهل بما لَهُ وما عليه وعلى هذا المثال يا اخى يجب عليك ان تُعاهد نفسك ان امكنك فى كل يوم من ايامك ومحاسبتها عن طاعة الله اللازمة لك[1]) فيه فان كنت قد اغفلت ذلك فى ما سلف من عمرك فلا أَقَلّ من ان تحاسب نفسك فى ما بقى منه ولا تُتبع الغفلةَ بالغفلة ولا تُردِف[2]) الاعمالَ بلا اعمال فلا غفلة عند ربّك ولا ملل ولا نسيان وقد قيل ان الايام صحائف فخلّدوا[3]) فيها ما تحبّون ان ينتشر عنكم[4]) فتَفَقَّدْ صحائفك يا اخى ولا تهملها فتكون كالبهيمة كقول الولى عم אל תהיו כסוס כפרד אין הבין a) وقد قال الكتاب فى من طالت غفلته عن محاسبة نفسه גם שיבה זרקה בו והוא לא ידע b) والوجه الثانى عشر محاسبة نفسه عند حرصه وشرهه[5]) الى الدنيا بجميع جهده ومبلغ حيلته ونهاية طاقته فليُقَرِّن به تهاونه بامور آخرته واعراضه عن طاعة ربه فسيَجِد همّته فى دنياه ارفع همّة وأَمَلَه فيها اعلى امل اذ ليس يُقنعه من ضروب مكاسبها شىء بل هى كالنار كلما زيدت حطبًا زادت لهبًا وجميع لبّه وفهمه مصروفان اليها ليلًا ونهارًا لا يحسب له صديقًا الا من اعانه عليها ولا صفيًّا الا من ارشده اليها يرصد اوان الذخائر واوقات بيعها ويرتقب احوال الاسعار دائما ويبحث عن نفاق السلع وكسادها[6]) واقبالها وادبارها[7]) فى كل قضية ولا يُقعده عن الاسفار البعيدة لا حرّ ولا برد ولا هول البحر ولا طول المسافة فى القفار كل ذلك على طمع منه فى الوصول الى غايته ولا غاية له فربما خاب سعيه ولا

a) Ps. 32, 9. *b*) Hos. 7, 9.

---

1) F. الزمها لك. 2) O. تُدرك. 3) So O.; P. A. D. פכּלו; B. F. פכּלדו T. כתבו. 4) P. عندكم. 5) P. ושרהה. 6) So P. F. T. Die übrigen Hss. وخسارتها. 7) D. וארבאחהא aus ואדבארהא.

يحصل الّا على الالم الطويل والويل والعويل[1]) وان وصل الى بعض ما امل فربما لم يكن له منه الا حفظه وتدبيره وصيانته من الآفات حتى يصير الى ما قُدّر له اما فى حياته كقوله בחצי ימיו יעזבנו *a*) واما بعد موته كقوله ועזבו לאחרים חילם *b*) وقد نهانا الحكيم عن الحرص والاجتهاد فى الاستكثار من المال اذ قال אל תיגע להעשיר מבינתך חדל *c*) ووصف الداء اللاحق به התעיף עיניך בו ואיננו *c*) ورشدنا الولى الآخر بالقناعة بل غبّطنا فى اجتهادنا فى التكسّب للقوت والتبلّغ فى قوله יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך *d*) ثم تمنّى الولى على ربه بالقصد من القوت واستجار[2]) من اليسار القائد الى الفضول والفقر الذى يؤدى الى فساد[3]) المروّة والدين بقوله שתים שאלתי מאתך וגו' ראש ועושר אל תתן לי הטריפני לחם חקי פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' ופן אורש ונגבתי ותפשתי שם אלהי *e*) ومثله وجدنا יעקב אבינו عم سأل ربّه القوت فى قوله ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש *f*) أفلا تستيقظ يا اخى وترى نقصان ما حرصت[4]) عليه وشرهت[5]) اليه لاقامة جسمك على حالته[6]) الطبيعية الذى لا يصحبك الا مدّة يسيرة ولا يفارقه الم ولا يخلو من آفة[7]) فى حال صحبتك له ان شبع تَخِمَ[8]) وان جاع سقم وان كسوته فوق حاجته سَئِمَ[9]) وان اعريته

a) Jer. 17, 11. *b*) Ps. 49, 11. *c*) Pr. 23, 4 *f*. *d*) Ps. 128, 2. *e*) Pr. 30, 7 *ff*. *f*) Gen. 28, 20.

---

1) O. P. D. الا على الويل والعويل. B. الم طويل وويل وعويل. F. T. الالم الطويل والشقاء والعناء. 2) D. ואלאסתכתאר מן falsch. A. ואסתעדאר später korrigiert in ואבעאר; vielleicht hatte die Vorlage von A. ואסתעאר. 3) F. B. ذهاب. 4) O. حصلت. 5) P. ושרדת aus ושרהת am Rande mit והתחזקת wiedergegeben. 6) F. على حاله اذ لا T. حاله الذى لا. 7) A. نقيصة. 8) A. חבם aus תכם F. سقم وان جاع ضعف. 9) F. قلق بها.

أَلَمْ تَرَ ان تدبيره في صحّته وسقمه وحياته وموته خارج عن اختيارك وحكمك الى تدبير الخالق جل وعز فأيّن فضل نفسك على جسدك وشرف علمها على علمه وارتفاعها عن هبوطه وروحانيتها عن جسمانيته وبقائها من انتقاضه وثباتها من فساده وبسطها من تركيبه ولطف جوهرها من غلظه وفطنتها من بهيميته وقبولها للفضائل من قبوله للرذائل فاذا كنت على مثل هذا الحرص والاجتهاد في مصالح جسمك على خسّته ورذالته مع ضعفك عن ضرّه ونفعه فكم يلزمك ان تكون عليه من الحرص والاجتهاد في مصالح نفسك الشريفة الباقية لك التي كُلِّفْتَ تدبير امورها والنظر في مصالحها باكتساب العلوم والحكم والآداب كما قال الحكيم קנה חכמה קנה בינה a) وقال קנה חכמה מה טוב מחרוץ b) وقال כן דעה חכמה לנפשך אם מצאת ויש אחרית ותקותך לא תכרת c) وقال אם חכמת חכמת לך d) اي ان المكاسب الروحانية هي خاصّة لك لا يسلبها[1] منك غيرك كما يعرض في المكاسب الجسمانية فتبصَّرْ يا اخي في ما بين الامرين وافهم ما بين الحالين واعرض عن فضول دنياك واسعَ في مُهِمّات آخرتك ولا تَقُلْ يَسَعُني ما يَسَعُ الجاهل فانك مطلوب بفضل علمك على علمه وهو مطلوب على حسب تمييزه فالعقاب عليك اشدّ والحساب عن اعراضك ادقّ فلا تركن الى ما لا عذر لك فيه ولا تسكن الى حُجّة هي عليك لا لك والقول في توفية هذا المعنى يطول وحسبك مني تنبيهك وارشادك اليه بحسب فهمك فاعقل عني وافهم اشارتي وابحث عنها[2] في كتاب الله وآثار اوائلنا عم فستظهر لك صحّته من المعقول والمنقول والمكتوب ان شاء الله والوجه الثالث عشر محاسبة نفسه عن فضل علمه على عمله وعن زيادة

a) Pr. 4, 5. b) Pr. 16, 16. c) Pr. 24, 14. d) Pr. 9, 12.

---

1) O. am Rande יטלבהא D. F. יטלב בהא. 2) Hss. عنه F. في هذا المعنى وابحث عنه.

تمييزه على اجتهاده فى طاعة الله ومبلغ طاقته من نهاية تأديته لحقّ نعمة الله قبَله ويمتثل فى ذلك عبدًا اعطاه مولاه ارضًا ليزرعها ودفع له من الزريعة[1]) بحسب حاجته فزرع بعضها وصرف باقى الزريعة[2]) فى اسبابه فلما تفقّد مولاه الارضَ وجدها غير مزروع بعضها فلما سأله عن ذلك اقرّ بتقصيره فى امره وحاسبه عما زعم انه بذر من الزريعه[3]) فى الارض وتفقّد المزروع منها وحصله تحصيلا بالغًا فطالبه عن باقى[3]) الزريعة فالزمه غرمها معما كانت تثمر فى الارض فعظم داؤه وتضاعف بلاؤه وكذلك يا اخى ينبغى لك ان تحاسب نفسك عما رزقك الله من الفهم عنه وعن شريعته وما منحك به من القوة والطاقة على تأدية ما يلزمك له وتقابل ذلك بما خرج الى حدّ الفعل منك وظهر عنك فانك[4]) مطلوب بجميع ذلك ومحاسب عنه سيّما عند تواتر النعم الخاصّية[5]) من الله عليك[6]) فينبغى لك ان تجدّ جدّك وتسعى جهدك فى توفية ذلك وتَسْوِيَة عملك بعلمك وتمييزك باجتهادك ووفر جميع سعيك على العمل بما فى علمك ولا تبذُله بفضول دنياك فتعجز عن القيام بفرائض دينك لان الله جل وعز وهب الانسان من القوة حسب حاجته لدينه ودنياه فمن صرف شيئا منها فى الفضول التى يستغنى عنها فقدها عند الحاجة اليها فى الضروريات فلا تتعلّق بِلَوْ ولَيْتَ وعَسَى وتقول لو وصلتُ الى مرتبة كذا من المال والعلم لوفيت من الطاعة ما يلزمنى الله تعَ وما يشبه هذا القول فانها معاليق كاذبة يضلّ من تعلّق بها ويسقط من اعتمد عليها وهى اقوى اسباب ضلالة اصحاب الرهون الذين ذكرت لك فى باب التوكل فاياك ان تتخذها لك حجة وعنك عذرا فان حسبك فى ذلك كحسب كل جانٍ اذا اعتذر بها وقد علمت انها لا ترفع عنك عقوبة كقوله عن السارق

1) A. ودفع اليه زراعتها. 2) A. الزراعة. 3—3) Fehlt in D. 4—6) Fehlt in O. 5) A. السابغة.

לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב: ונמצא ישלם שבעתים a) فعلى ان ضرورته ظاهرة وحاجته دفعته الى اخذ مال غيره ليس يتخلص بذلك من العقاب والغرم لأضعاف ما اخذ واحرى سائر الجنايات فاغتنم الفسحة والتمكّن لتأدية ما يلزمك لله يوما بيوم ولا تمطل عمل يومك لِغَدِك فيثقل عليك توفيته ان وصلت الى غدِه وكنت من اهله واشدّ من ذلك ان وافاك الاجل فيضيق عذرك وتنقطع حجتك فان الدنيا كسوق اجتمع ثم افترق فمَن تاجر ربِحَ ومن كسل ندم ولذلك قال الحكيم וזכור את בוראך בימי בחורותיך b) والوجه الرابع عشر محاسبة نفسه عند محبّته وميل نفسه وانقطاع همّته الى كل مَن شعر بمثل ذلك منه له على التكافؤ كقوله כמים הפנים לפנים c) واحرى اذا كان الشخص المحبُّ له وزيراً او اميراً واوكد منه اذا ظهر منه دليل على ذلك من تقريبه وتأنيسه والاحسان اليه والافضال عليه لغير حاجة اليه فلا يشغله شاغل عن محبته ولا يوفّر من طاقته لنفسه شيئًا بل يصرفها في امره وفي طاعته ورضاه ويسخو بنفسه وماله وولده في مكافاته فاذا فعلنا ذلك[1]) لمخلوق ضعيف مثلنا[2]) كم يلزمنا من اضعاف ذلك لخالقنا تعَ الذي اخبرنا الرسول عمَ عنه انه محب في امتنا اذ قال לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו' כי מאהבת ה' אתכם d) وقال כי נער ישראל ואהבהו e) ومع اخباره بذلك عنه شاهدنا آثر محبته لنا وعنايته بنا قديمًا وحديثًا مع تقريبه وتأنيسه لنا في كل عصر كقوله ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים f) وقال כי עבדים אנחנו ובעבדותנו לא עזבנו אלהינו g) ومن تمام هذا المعنى ان من المعلوم عندنا ان من

a) Pr. 6, 30*f*. *b*) Eccles. 12, 1. *c*) Pr. 27, 19. *d*) Deut. 7, 7*f*. *e*) Hos. 11, 1. *f*) Lev. 26, 44. *g*) Ezra 9, 9.

1) A. مثل ذلك. F. هذا كله. 2) F. + سخيف وليس بيده نفع ولا ضرر كم.

صاحب اسلافنا وصادق اجدادنا يلزمنا رعاية ذلك ببرّه[1] وحفظه ومصادقته كقوله רעך ורע אביך אל תעזב *a*) والخالق تع اظهر[2] محبّته الينا بعهد آبائنا وعنايته بنا ووفاء لهم ولعهده معهم كقوله ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם *b*) وكثير مثل ذلك فلا تسكن نفوسنا اليه ولا تَرْكُن الى فضله ولا تتحرّك لمحبته ولالتزام طاعته فالى الله المُشْتَكَى ما اجفى[3] طباعنا وما اغلظ رقابنا وما اقلّ وفائنا وما اعسر انقيادنا للحقّ فلا لصداقة اجدادنا[4] نراعى ولا لمحبّة البارى وعنايته بنا نوفى ولا لتأنيسه وتقريبه لنا ننحنى[5] ولا لعظيم احسانه الينا وجزيل امتنانه علينا نُصغى ولا من خِلقته ايانا ولطف تدبيره لنا نستحيى فاستيقظ يا اخى من هذه الرقدة[6] واكشف عن عقلك حجاب هوائك الذى نسجه عليك حتى حال بينك وبين نور عقلك مثل العنكبوت الذى ينسج على مَضْوأ بيت فاذا دام غلظ ذلك والتفّ حتى يمنع وصول الشمس الى البيت وفى اول نسجه كان الطف شىء وادقّه فكل ما دام الامر قوى وغلظ وحجب[7] نور الشمس عن النفوذ فيه ومنعه من الوصول الى البيت وكذلك يفعل الهوى فى قلبك يكون فى اول امره اضعف شىء لا يمنعك من رؤية الحقائق فان شعرت به فى تلك الحال وكشفته عن قلبك سهل ذلك عليك وان تهاونتَ امره وتغافلتَ عنه تقوّى فعلُه وحجب نور عقلك عنك فيعسر كشفه عن تمييزك فتدارَكْ نفسك واستعِنْ بالله عز

a) Pr. 27, 10. *b*) Deut. 7, 8.

---

1) P. דעאיה דלך כברה. 2) P. بعد آبائنا B. T. حافظ الينا عهد آبائنا وعنايته F. יחת עלינא בעהד. 3) P. اجلف stand aber früher אגפא. 4) B. F. + واسلافنا. O. P. B. D. نراعيه. 5) A. F. B. ננתני D. נתני T. נעשה wohl wegen des darauffolgenden ונשמע vgl. Ex. 24, 7. 6) A. الغفلة. 7) A. P. انحجب.

وجل فى دفعه عنك وجِدَّ واجتهِدْ تستضىء بنور الحكمة وترى حقائق الامور ببصر قلبك وقد مثّل الكتاب فعل الهوى بالانسان بامثال شَتَّى من قوله ויבוא הלך לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקרו فسمّاه اولا הלך ثم سماه אורח ثم سماه איש[a] وفى قوله אשרי האיש אשר לא הלך ثم עמד ثم ישב[b] وما اشبه ذلك كثيرًا فحاسِبْ نفسك يا اخى عن هذا ومثله واقسرها[1] على ما به تجانبها فقد قال الحكيم فى الغافلين عن التحصيل אנשי רע לא יבינו משפט ומבקשי ה' יבינו כל[c] والوجه الخامس عشر محاسبة نفسه عند اعداده لاقواته[2] قبل الحاجة اليها ولا علم له بالبقاء والحياة الى وقت استعمالها وكذلك اذ لزمه سفر فانه يُعِدّ امور سفره[3] قبل حلوله بايام وينظر فيما يجوز عنه فى البلد الذى يسافر اليه من السلع ثم ينظر فيما يركب وفيما يبلغه من الزاد وفى الصحبة وفى المراحل التى ينزل فيها فى طريقه وما اشبه ذلك ولا علم له بما قدّر الله له من ذلك ولا بامتداد فسحة اجله فعلى حسب ذلك يا اخى يلزمنا الاعداد[4] للمعاد الاكبر[5] والتأهّب للسفر البعيد الى الآخرة الذى لا بدّ لنا منه ولا محيص[6] عنه والنظر فى الزاد وفى ما نلقى به ربَّنا يوم الحساب الاكبر الذى قال الكتاب عنه כי הנה היום בא בוער כתנור[d] فكيف نغفل عنه والرحيل قائم والانتقال دائم والسفر طويل والمقرّ[7] بعيد ما بالنا قد لهونا عن الذخائر[8] لآخرتنا واعرضنا عن[9] النظر فى الزاد[9] لمعادنا شُغِلنا

a) II Sam. 12, 4. b) Ps. 1, 1. c) Pr. 28, 5. d) Mal. 3, 19.

---

1) P. ואקודהא F. ואקצדהא beide aus ואקסרהא A. Korrigiert וארגמהא wohl وارغمها. 2) F. אעתדאדה לאיקאתה! 3) D. زاده. 4) D. F. للاعتداد. 5) Fehlt in B. F. T.; O. אלאכרי. 6) A. D. מפיץ; die übrigen Hss. מחיץ. 7) F. والمستقر dasselbe. 8) T. las אלדכר statt אלדכאיר! 9—9) O. فى الامر.

بالدار الفانية عن الباقية وأسقام اجسامنا عن اسقام افهامنا وبطاعة سوء خُلقنا عن طاعة خالقنا وبعبادة اهوائنا عن عبادة الاهنا فيا لها من حَيْرة ما اعماها ومن سَكْرة ما اشدّها[1]) كقوله כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם *a*) وقال שכרו ולא יין נעו ולא שכר *b*) والوجه السادس عشر محاسبة نفسه فى طول مدّة بقائه فى الدنيا ويتوهّم قرب اجله وحلول الموت به عند مشاهدته موت سائر[2]) الحيوان بغتة من ناطق وغيره[3]) من غير تقدُّم معرفة به ودون انذار له ولا موعد معلوم يأمن منه[4]) لا يتوقف عن الحلول فى شهر من شهور السنة ولا فى يوم من ايام الشهر ولا فى ساعة من ساعات اليوم ولا يأتى فى سنّ الشيخوخة دون الكهولة والحداثة والشباب والصبا والطفولة والرضاعة بل يحدث للحيوان فى كل زمان وكل اوان وكل مكان ويتمثل فى ذلك كأنّ الملك قد اودع عنده مالًا ولم يحدّ له متى يسترجعه من عنده وامره بان يكون على رقبة منه لكى لا يغيب عند طلب الملك له فهل يسوغ له المغيب والزوال عن حضرة الملك ما دام كون الوديعة عنده وقد يُمثّل ايضًا بمن عليه دَيْن بلا اجل وهو ينتظر صاحبه فى كل وقت لا تسكن نفسه حتى يؤدّيه فاذا حاسب الانسان نفسه على طول مدّته[5]) فى الدنيا وتذكّر ان جماعة اخوانه قد ارتحلوا الى الآخرة قبله فى ارجى[6]) ما كانوا من صحبة الدنيا لهم ولم يَرَ لنفسه فضلًا يوجب تأخّره عنهم قصر امله فى الدنيا وامل[7]) لآخرته ونظر فى زاده لوقت رحيله وحاسب نفسه قبل يوم حسابه وقال بعض الحكماء مَنْ قدّم الموتَ امامه اصلح نفسه وقال الحكيم לב חכמים בבית אבל *c*) وقال טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף

a) Jes. 44, 18. *b*) Jes. 29, 9. *c*) Eccles. 7, 4.

---

1) O. الذّها. T. las اعمّها für اعماها. 2) P. جميع. 3) D. ناطق وصامت. 4) O. من الموت. 5) F. מכתה für מדתה. 6) D. ארגר. 7) O. P. وعمل.

כל האדם והחי יתן אל לבו a) يريد الحىّ القلب اى الفطنَ المميِّزَ وقال אדם להבל דמה b) والوجه السابع عشر تحصيله عند نزوع نفسه الى صحبة الناس والانس بهم لفضائل الخلوة والانفراد عن الناس ولمساوى الاختلاط بعوامّهم دون ضرورة تدعوه الى ذلك فمن مساوى اختلاطهم الاكثار من فضول الكلام وقال وقيل وخوض طويل لا حاجة به اليه وقال الحكيم ברב דברים לא יחדל פשע c) وقيل اخْزُنْ فضلَ كلامك وأَطْلِقْ فضلَ مالك ثم الغيبة والوقيعة وذكر أعراض الناس وقال الكتاب فى هذا المعنى תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דופי d) ثم الكذب الصريح والملق[1] الكاذب وفيه قال הוות בקרבה ולא ימיש מרחובה תוך ומרמה e) وقال הקשבתי ואשמע לא כן ידברו f) ثم الأَيْمان الحانثة العبثية التى قال الله عنها כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא g) وقال بعض الافاضل لتلاميذه ان الشريعة اطلقت لنا الحلفَ[2] بالله صادقين ولا كاذبين[3] وانا ارشدكم[4] أَلَّا تحلفوا بالله[5] صادقين ولا كاذبين[6] قولوا لا او نعم ثم العجب والكبر والتهاون ببعض جلسائنا والهزل معهم وقد افردتُ فى نفى هذا المعنى بابًا فى كتابى هذا وهو باب التواضع ثم فَقْدُ المراقبة لله فى حال اختلاطه بالناس ومحادثته اياهم مع قلّة السلامة من ضرّهم فى العرض والمال ثم الرياء وحبّ الثناء[7] والتزيّن لهم والتنفّق عندهم بما يحسن وبما لا يحسن من ضروب العلم والعمل ومنها وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى امرنا الله ذلك فى قوله הוכח תוכיח את עמיתך h) ويلزمنا النهى عن المنكر بثلاثة اسباب احدها البطش باليد كما فعل פינחס فى قصّة זמרי וכזבי i) والثانى الانكار

a) Eccles. 7, 2. *b*) Ps. 144, 4. *c*) Pr. 10, 19. *d*) Ps. 50, 20. *e*) Ps. 55, 13. *f*) Jer. 8, 6. *g*) Ex. 20, 7. *h*) Lev. 19, 17. *i*) Num. 25, 6 *ff*.

---

1) D. التملق. 2) O. الحالفين. 3) Fehlt in F. D. 4) A. אנשדכם. 5) F. باسم الله لا. 6) O. + بل عوّدوا نفوسكم وقولوا. 7) O. אלדניא.

بالقول كقول משה רבנו عم للظالم למה תכה רעך a) والثالث الانكار بالقلب كقول الولى عم שנאתי קהל מרעים b) فان امكنه الانكار بيده ولم ينكر كان مقصّرا وان تعذّر عليه ذلك بيده لزمه الانكار بقوله ومن لم يمكنه الانكار بقوله لزمه ذلك بقلبه فيلزمنا الانكار على المذنبين على كل حال ان لا تخلو عوام الناس عن التقصير فاذا خلوتَ بنفسك سقط عنك فرضُ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا محالة وهو مما يعسر القيام بواجبه وتوفية فرضه كقول الاوائل عم העבודה אם יש בדור הזה מי שיודע היאך מוכיחין c) ومنها فساد الرأى ونقصان تمييز العقل[1] وغلبة [2] الهوى[2] فى اختلاطهم وامتزاجهم والتخلّق بسوء اخلاقهم كقول الحكيم ורועה כסילים ירוע d) وذلك قول اوائلنا שיחת הילדים וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ מוציאין את האדם מן העולם e) وجملة القول ان اكثر المعاصى لا تنقضى الا بين اثنين مثل الزنا والمعاملات الخبيثة والأَيْمان الحانثة وشهادة الزور وجميع معاصى الله التى تكون باللسان لا تتمّ الا بالصحبة والاختلاط للناس واما الخلوة والانفراد عن الناس فسبب العصمة من جميع ما ذكرنا من الرذائل وهى من اقوى الوسائل الى الفضائل وقد قيل عامود الاخلاص حُبّ الخلوة وايثار الوحدة فاحذر يا اخى ان يخدعك الهوى ويزيّن لك الصحبة والاختلاط للناس عند الوحشة والخلوة اليهم[3] ثم اياك ان يغلّطك ويوهمك ان فى صحبة العلماء بالله وبشريعته والاختلاط بخواصّ الناس فَقْدَ معنى الخلوة وتركَ فضائل الوحدة بل هى الخلوة التامّة والوحدة الكاملة وفى مشاركة اهل الفضل والدين خصال كثيرة زائدة على خصال الوحدة

a) Ex. 2, 13. b) Ps. 26, 5. c) ʿArāchīn 16 b. d) Pr. 13, 20. e) Ābōth III, 10.

---

1) A. القلب P. D. التمييز العقلى. 2—2) Fehlt in F. T. 3) اليهم ist hier etwas schwierig. Nach T. müsste es heissen والتشوّق عند الوحشة.

يطول وصفها وقال الحكيم הולך את חכמים יחכם[a] وقال[1] הט אזנך ושמע דברי חכמים[b] وقال في من تأخّر عن مصاحبة اهل الفضل לא יאהב לץ הוכח לו[c] وقال[1] اوائلنا عمَ קבוץ לרשעים רע להם ורע לעולם ולצדיקים טוב להם וטוב לעולם פיזור לרשעים הנאה להם והנאה לעולם ולצדיקים רע להם ורע לעולם[d] وقالوا יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם[e] وقال الكتاب אז נדברו יראי ה׳ איש אל רעהו ויקשב ה׳ וישמע[f] والوجه الثامن عشر محاسبة الانسان نفسه عند تشامخها وتعاظمها وبُعد املها في الدنيا وذلك بان يحصل قدره في جملة الملكوت[2] اعلاه واسفله فيتبيّن من صغره ونزارته في مخلوقات الباري تعَ على ما شرحتُ هذا المعنى في الباب السادس من هذا الكتاب ثم يحصل بأثر تشريف الخالق تعَ للانسان بتمكينه من انواع الحيوان والنبات والمعادن كقوله תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו[g] وبتعريفه حدود شريعته وبتوقيفه على كل ما فيه صلاحه من اسرار اعلى هذا العالم واسفله ثم ترفيع مرتبته بالاذن له بالتسبيح والتمجيد لخالقه والدعاء اليه عند الشدائد واجابته[3] عند النوازل واستعماله في رسالة الله الى خَلقه وتفويض اسرار اقداره اليه واظهار المعجزات على يديه مع ما يطول وصفه من النعم الباطنة والظاهرة والجسمانية والروحانية والعامة والخاصة تفضُّلا عليه واحسانا اليه فاعقل يا اخي ما اصغر قدرك واحقر امرك وما اعظم تشريف خالقك لك على غناه عنك وشدّة حاجتك الى عنايته وتدبيره فاشفق على هذا التاج الاعلى الذي توّجك به والمنزِلة الرفيعة التي رفعك اليها في الدنيا والثواب الجزيل الذي أَعَدَّهُ[4] لك في

a) Pr. 13, 20. *b*) Pr. 22, 17. *c*) Pr. 15, 12, *d*) Sanhedr. 71 *a*. *e*) Ābōth I, 4. *f*) Mal. 3, 16. *g*) Ps. 8, 7.

1—1) Fehlt in O. 2) Fehlt in T.; A. المخلوقات. 3) P. ואנאבתה aus ואנאבתה. 4) A. P. אטרה aus אעדّה D. T. اتّخر.

الآخرة بالتزام طاعته وبشكره وبحمده ولا يحملك تشريف الله جل وعز لك بما وصفتُ من آلائه ونعمائه على العُجب بحالك والتعظّم فى نفسك والاغترار بفضل الله عليك فتظنّ ان ذلك واجب لك وانك حقيق به وجدير بمثله بل أَلْزِمْ نفسك التواضعَ والخشوعَ والمهانةَ التى انت اهلها عند الانصاف لقدرك فى مخلوقات البارى تعـ كما يلزم العبد الضعيف المهين الحقير اذا رفع مولاه منزلته وصيّره فى خاصّته تفضّلا منه عليه من الاحتقار لنفسه وحَمْلِها على قدرها[1]) عنده قَبْلَ تفضّل مولاه ولا ينكبّر بين يديه ولا يشمخ بانفه اغترارا بما وصل اليه من العزّ والتمكّن ولا يتعرض لطلب مناه منه اِدْلالا عليه بل يَكِلُ امره الى فضله ويتوكل على إحسانه وقيل عن بعض الصالحين انه كان يقول بعد صلاته الٰهى لا يحملنى على الوقوف بين يديك جهلى بصغر قدرى ولا قِلّة معرفتى بجلالتك وارتفاعك اذ انت ارفع واسنى وانا احقر وأَتْفَهُ[2]) واصغر وانزر من ان اسألك وادعوك واسبّحك وامجّد واقدّس اسمك المقدّس باصوات الملائكة القُدّوسين والعالين بل حملنى على ذلك تشريفُك لى بالامر بالدعاء اليك والاذن لى بالتمجيد لاسمك الاعلى حسب تمييزى عنك ومعرفتى بك مع اظهار عبوديتى لك وخضوعى بين يديك وعلمُك محيط بمصالحى ووجوه تدبيرى وما دفعتُ حوائجى اليك تنبيها لك عليها بل استشعارا لعظيم فقرى اليك وتوكّلى عليك فان سَأَلْتُ منك بجهلى ما لا يوافقنى ورغبتُ اليك فيما لا يصلح لى فاختيارك العالى اوفق من اختيارى لى وقد فوّضتُ امورى الى نافذ مقدورك وعالى تدبيرك كقول الولى عم כי לא גבה לבי ולא רמו עיני ולא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני: אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו כגמול עלי נפשי a) والوجه

a) Ps. 131, 1 *f.*

---

1) O. قدرتها falsch. 2) F. اسفه.

التاسع عشر محاسبة نفسه بعصمة الله جل وعز له من آفات الدنيا وبلاءها وانواع اسقام الناس فيها وضروب المصائب والشدائد من أَسْر وضغط وجوع وعطش وحرّ وبرد والسموم القاتلة والسباع الضارية والجُذام والبرسام[1]) وضروب الصرع والمَلَنْكُوليَا[2]) وما اشبه ذلك مع علمه باستحقاق ذلك ووجوبه له على ما سلف له من الذنوب والخطايا عند الله وعظيم ما سبق له من العصيان لربّه والتهاون لطاعته والاعراض عن شكره وحمده وخلافه امره ونهيه مع اهمال التوبة والتبرّى الى الله من طول مدّة عصيانه مع تواتر نِعَمه عليه وترادف احسانه اليه اذا حصل العاقل ذلك وفكّر فيما يبتلى اللهُ الناسَ به مما وصفنا من الآفات[3]) فى الدنيا وفى عصمته له عنها وسلامته منها مع استحقاقه لها عَظُمَ حَمْدُهُ لنعمة الله عليه وسارع الى التوبة والاستغفار عما تقدم له من الخطايا والذنوب التى طال سترُ الله جل وعز لها عليه وبادر الى التزام طاعة الله خوفا منها واستدفاعا لها كما قال והיה אם שמוע תשמע בקול ה׳ אלהיך והישר בעיניו תעשה וגו׳ כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים בך a) وقال והסיר ה׳ ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים b) وقال بعض الاوائل لتلامذته ראו שאין ערוד ממית אלא החטא ממית c) وقال الكتاب על שחל ופתן תדרך וגו׳ כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי d) والوجه الموفى عشرين محاسبة نفسه ان كان ذا يسار عن وجوه كسبه ووجوه انفاقه واخراج حقوق الله منه واداء حقوق الناس وما يجب لهم عليه منه ولا يحسبه وَقْفا[4]) عليه فقط بل يعلم ان حسبه عنده كحسب الوديعة تبقى ما شاء الله عنده ثم

a) Ex. 15, 26. b) Deut. 7, 15. c) Berach. 33*a*. d) Ps. 91, 13*f*.

---

1) F. والبرص. 2) O. ואלמעכוכיא am Rande מאכוליא D. מאנכוליא. Die gewöhnliche Form ist المالِيخوليا; arabisch heisst die Melancholie gewöhnlich السَّوْداء oder المِرّة السوداء. 3) P. אלצפאת! 4) F. ופקא.

يُودعه عند غيره متى شاء فاذا وطّن صاحبُ المال نفسَه على ذلك لم يفزع لحوادث الدهر عليه فيه ولا شغله عن القيام بشكر الله عنه وحمده عليه فان بقى له المال شكر ربه وحمده وان خرج عنه صبر لحكمه ورضى بقضائه وسهل عليه تصريفه وانفاقه فى طاعة الله وفَعَلَ الجميلَ منه وأدّى الامانات وردّ الظُلامات ولم يحسد احدًا فى ماله ولا تهاون بالضعيف[1] لفقره وكان اقوى الاسباب فى اكتساب الفضائل واستدفاع الرذائل كقوله כבד את ה' מהונך *a*) وقال מלוה ה' חונן דל *b*) والوجه الواحد والعشرون محاسبة نفسه عما فى طاقته فى فعل الطاعة والتعاهد لها والدوام عليها والحرص والنشاط على عملها حتى تصير له عادة ثم يروم الزيادة على ما فى طاقته ويتشوّق اليها بقلبه ويرقى نحوها بوهمه ويسأل الله عونه وتاييده على ما فوق طاقته من العلم والعمل باخلاص وصدق من ضميره فاذا دام كذلك يسّر الله جل وعز مطالبه وفتح له ابواب معرفته وقوّى عقله وجوارحه على القيام بفرائضه التى فوق طاقته درجة بعد درجة كقوله אני ה' מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך *c*) ومثال ذلك فى الصناعات والتعاليم[2] فان المتعلّم للصناعة فى اول ابتدائه وعمله فى جزئياتها حسب فهمه ودون ما فى طاقته فاذا قوى فهمه ودام عليها أَلْهَمه الله اصل الصناعة وكُلّياتها فتفرّع منها فروعًا لم يستفِدْها من غيره من الناس وكذلك فى التعاليم فان المهندس لا يقدر ان يعلّم تلميذه الهندسة الوهميّة فى اول امره بل انما يُفيده الهندسة الحسّية المصوَّرة بالاشكال المخطوطة التى نظمها اقليدس فى كتابه فى الهندسة فاذا احسن التلميذ فهمها وحرص على الوقوف على نتائجها بجدّ ونشاط افاده الله الهندسة الوهمية واحكم كُلّية العلم بها وامكنه استنباط اشكال غريبة منها وصناعات دقيقة يكاد

a) Pr. 3, 9. *b*) Pr. 19, 17. *c*) Jes. 48, 17.

---

1) B. F. T. بالفقير. 2) Hss. אלתעלים und אלתעאלם.

يشبه الوَحْىَ النازل من الله وكذلك فى سائر العلوم فان المتعلّم يجد فى نفسه اذا اجتهد فى العلم قوّةً عليةً روحانية ليس فى قوّة انسان افادته بها ولذلك قال اوائلنا عمَ חכם עדיף מנביא a) وقال אליהוא: אכן רוח היא באנוש b) وعلى هذا القياس ينبغى لك ان تفهم ان اكثرَ الغرض المقصود فى الشرائع التى تكون بالجوارح[1]) التنبيهُ على الشرائع التى تكون[1]) بالقلوب والضمائر اذ عليها عماد الطاعة واصل الشريعة كقوله את ה' אלהיך תירא c) وقال כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו d) وقال מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך e) فلما كان ذلك فوق طاقة الانسان ولم يصحّ منه حتى يفارق شهواته البهيمية ويروض طبائعه يثقف[2]) حركاته تَعَبَّدَ الله فى جسمه وجوارحه بما فى طاقته حتى يسهل عليه القيام به فاذا جدّ فيها المؤمن بقلبه ونيّته وبلغ منها حسب طاقته فتح الله له باب الفضائل الروحانية ووصل الى ما كان فوق طاقته منها وتعبّد الله بجسمه ونفسه وبظاهره وباطنه كقول الولى לבי ובשרי ירננו אל אל חי f) وقد مُثّل ذلك بمن غرس شجرة وحفر حولها ونقّى ارضها من الشوك والعشب وسقاها وَدَمَنها[3]) فى وقت حاجتها ثم ينتظر الثمرة من الله تعَ فان اغفل خدمتها وتدبيرها لم يستاهل ان يُثمرها الله تع له وكذلك صاحب العمل بالطاعة ان جدّ وسارع ونشط الى عمل ما فى قوّته وطاقة منه وَرَدَهُ التاييدُ والعون من الله تعَ على عمل ما لم يكن فى طاقته الذى هو الثمرة الرفيعة والنعمة الجليلة من الله على صَفْوَته وذوى محبّته وقال اوائلنا فى هذا المعنى g) תורה

a) Bābā Bath. 12 a. b) Hi. 32, 8. c) Deut. 10, 20. d) Deut. 30, 14. e) Deut. 10, 12. f) Ps. 84, 3, g) Sōtā 49 a.

1—1) Fehlt in O. A. 2) Hss. وثقف حركاته تعبّدا لله; T. تعبّده الله.
3) O. وزرعها.

מביאה לידי מעשה מעשה מביא לידי זהירות זהירות מביאה לידי זריזות זריזות מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי חסידות וחסידות גדולה מכלם שנאמר a) אז דברת בחזון לחסידיך וגו׳ وقال اوائلنا כל המקים את התורה מעוני סופו לקימה מעושר b) وقال الحكيم כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה וגו׳ c) ومتى اغفل ما فى طاقته وتهاون بما فى قوّته بَعُدَ[1]) العون والتاييد من الله على ذلك كقوله רחוק ה׳ מרשעים d) وقال כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם וגו׳ e) والوجه الثانى والعشرون محاسبة نفسه عند اختلاطه بالناس فى مَصالح اهل الدنيا من حرث وبنيان وبيع وشراء وضروب تعاون الناس بعضهم ببعض على عمارة الدنيا بان يحبّ لهم ما يحبّ لنفسه منهم ويكره لهم منها ما يكره له منهم[2]) ويشفق عليهم ويدفع عنهم طاقتَه ما يضرّهم كقول الكتاب ואהבת לרעך כמוך f) ويتمثّل فى ذلك بان قوم سافروا الى بلد بعيد فى طريق وعر ويلزمهم المبيت فى محلّات كثيرة منه ولهم دوابّ مثقّلة كثيرة باحمال جافية والقوم فى عدد يسير ولكل واحد منهم دوابّ كثيرة يلزمها وقرها وحطّها مرارًا فان تعاون القوم فى الوقر والحطّ وكان حرصهم فى سلامة جملتهم والتخفيف عنهم والتواسى[3]) بينهم والتساوى فى تعاونهم وصلوا على افضل حال وان تخاذلوا[4]) وتفرّقوا ورام كل واحد منهم الاستقلال بنفسه انقطع اكثرهم ومن ههنا يا اخى ثقلت الدنيا على اهلها وتضاعف عليهم خدمتها وكلفها لانهم ارادوا

a) Ps. 89, 20. *b*) Ābōth IV, 9. *c*) Eccles. 2, 26. *d*) Pr. 15, 29. *e*) Jes. 59, 2 *f*. *f*) Lev. 19, 18.

---

1) P. + عن. 2) P. لها منهم falsch. 3) O. والتواسى بينهم والتساوى P. und die übrigen Hss. والتساوى وصلوا A. والتواسى فى بينهم والتواسى aber التواسى und تعاونهم würden teutologisch sein. 4) T. las wohl תבאדלו.

الانفراد والاختصاص كل واحد بنصيبه منها وفوق حظه فيها فلما ارادوا منها فوق حظهم وطلبوا فيها ما ليس لهم مَنَعَتْهُم الدنيا حظّهم منها وحرّمتهم نصيبهم فيها فاصبحوا غير راضين بها وما منهم الا شاكٍ بها وعليها بك ان طلبوا فيها فضول العيش فمنعتهم القوتَ الا بعد النَّصَب الشديد والتعب الكبير الوكيد[1]) ولو قنعوا بالقوت وتساوى حرصُهم على انتفاع جميعهم وتساووا[2]) فيما لهم[3]) لغلبوا دنياهم[4]) ووصلوا الى اكثر بغيتهم فيها وما كفاهم انهم لم يتعاونوا على[4]) دنياهم بل صار يُضعف بعضُهم لبعض فَيُعْيِى[5]) كُلُّ امْرِءٍ على صاحبه ويُوهِن قوّته فلا يَصِل احدٌ منهم الى مطلوبه ولا ينتهى الى مرغوبه فاسْعَ يا اخى فى اكتساب اخوان صدق واصدقاء صفوة ليكونوا فى عونك على دينك ودنياك باخلاص نفسك وضميرك لهم وانزالهم[6]) منك محلَّ نفسك اذا ظفرتَ بمن يستاهل ذلك منك ولا تُودع سرّك الا عند خاصّ الخاصّ منهم فقط كقول بن סירא: רבים יהיו דורשי שלומך גלה סודך לאחד מאלף *a*) وقال الحكيم שמן וקטרת ישמח לב ומתק רעהו מעצת נפש *b*) والوجه الثالث والعشرون الاعتبار بكل ما فى العالَم من دقيق الخلق وجليله ومنازل الناطقين فيه ودرجات المخلوقين فى اسفله واعلاه وطبقات الافلاك وحركات الشمس والقمر والكواكب الثابتة والسيّارة[7]) ونزول الامطار وهبوب الرياح وخروج الأَجنّة من الارحام وما هو اعجب من ذلك والطف واظهر واخفى من عجائب الخلق تعَ الدالّة على تمام حكمته ونفاذ قدرته ولطيف تدبيره وعموم رأفته ورحمته وشدّة عنايته

a) Ben Sīra, 6, 6. *b*) Pr. 27, 9.

---

1) O. الكثير. 2) A. F. وتواسوا. 3) A. فى مالهم. 4) Fehlt in O. 5) Die Hss. haben פיעין, das gerade das Gegenheit von dem besagt, was hier gemeint sein kann; es müsste denn sein, dass es im Original فلا يُعين كل احد geheissen hat, was aber sehr unwahrscheinlich ist. 6) A. F. وأَنْزِلْهم. 7) So P. A. F.; die übrigen Hss. السائرة.

بالمخلوقين ولا يحملك كثرةُ مشاهدتك لها وطول أُلفتك لها[1] على ترك التعجّب منها والاعتبار فيها فيكون تقدّمُ علمك لها يُوجب التهاونَ بها لما[2] جرت عادتك من حال الصبا رؤيتُها ومشاهدتُها فانا تجد اكثر العوامّ وكثير من خواصّ الناس[2] على هذه الحال وذلك انهم يتعجّبون من الامر الذى لم يشاهدوه ولم تجرِ عادتهم برؤيته مثل كسوف الشمس والقمر والبروق والرعود والصواعق والعواصف وما اشبه ذلك ولا يتعجّبون من حركات الافلاك ودورانها[3] بالشمس والقمر والكواكب وطلوع الشمس عليهم وغروبها عنهم ونزول المطر وهبوب الرياح وما اشبه ذلك مما هو حاضر معهم يشاهدونه دائمًا وكذلك يتعجّبون اذا راى احدهم البحر وامواجه واهواله وكثرة اصناف الحيوان فيه ولا يتعجّب من جرى الانهار واطّراد الماء من العيون فى الليل والنهار لا تفتر[4] ولا تَقِف وكثير مثل ذلك فينبغى لك يا اخى ان تعتبرَ بجميع ما خلق الله جل وعز وما أَلِفْتَ منها وما لم تألف وما شاهدت وما لم تشاهد ولا يحملك جهلك بتحصيل الامور فى صبائك أول مشاهدتك لها على ترك التحصيل لها والاعتبار بها عند قوة تمييزك ونقاء قلبك ونفوذ فهمك[5] فى حال الكبر بل انظر منها واستثبت فيها كأنك ما شاهدتها قبل ذلك ولا رايتها وتوهّمْ[6] نفسك كانك مطموس البصر قبل تمييزك عنها ثم فتحت بصرك فرايتها وميزت عنها الا ترى يا اخى ان الجاهل كالاعمى فاذا عقل كان فى حال من انفتحت عيناه فابصر كما قال الكتاب عن آدم وحوّاء ותפקחנה עיני שניהם [a] وقد علما انهما مفتوحان البصر قبل ذلك فلا تهمل نفسك عن التعاهد لها والتفقد لجملتها[7] فَستَرَى من حقائق الامور وتميّز من عجائب الخالق

a) Gen. 3, 7.

---

1) A. الفك بها. 2—2) T. nicht ganz sinngemäss. Hss. فان تجد. 3) P. وَدوارها. 4) P. תפתכר. 5) F. ונפור מיוך. 6) F. وتمثل. 7) T. las לגהלתהא für לגמלתהא!

تعَ ما طال جهلك بها وعماك عنها كقول بعض العلماء بالله قلوبُ العارفين لها عيونٌ ترى ما لا يراه الغافلون وقال الكتاب הלא תדעו הלא תשמעו הלא הוגד מראש לכם a) والوجه الرابع والعشرون محاسبة نفسك ومطالبتها عن كل معنى استقرّ عندها من معانى العلم بالله وبكتابه وآثار الاوائل واخبار[1] السلف ومعانى الصلوات والتسابيح التى علمتها فى حال صبائك وفى ابتداء نشأتك واول تعليمك فان صُوَر الامور اللطيفة عند الضعيف التمييز غير صُوَرها عند من قوى تمييزه وكل ما زاد[2] تمييز الانسان زاد تحقّقا بالامور فلا تسكن الى ما تَصَوَّر فى بالك فى اول تعليمك من المعانى المشكلة والتاويلات البعيدة بل ينبغى لك ان تبتدى فى حال قوة عقلك وتمييزك بالنظر فى كتاب الله وكتب انبيائه كمن لا يقرأ منها حرفًا وتاخذ بنفسك فى شرحها والتبيين لها وتحصيل لفظها ولغتها وما تقتضى منها من المعانى وما منها محكم وما منها متشابه وما منها ظاهر وما منها باطن وما ينفذ فيه قياس وما لا ينفذ فيه القياس وكذلك تعمل فى الصلوات والتسابيح من تحصيل لفظها ومقصد معانيها لتكون اذا قابلتَ ربّك بها قد فهمت ما يؤدّى لسانك من اللفظ وما يطلب قلبك بالمعنى ولا تجرِ فى جميع ذلك مجرى عادة الصبا فتقول بلسانك من اللفظ ما امكن وكيف امكن ولا علم لك بالمعنى وقد تقدم لنا فى هذا المعنى ما فيه كفاية ثم تفعل مثل ذلك باخبار السلف وآثار النقل من التفهُّم لها وحسن الظنّ بها ولا تركن الى ما صحّ عندك فى اول تعليمك بل طالب نفسك عليه كالمبتدئ به فما صحّ لك تذكّرتَه وترددتَ فيه وما شككتَ فى صحّته بحثتَ عنه عند علماء عصرك خلاف البحث الاول فسيظهر لك من سرّ الكتاب واسرار الانبياء والعلماء ما لا سبيل لك الى ادراكه من

a) Jes. 40, 21.

---

1) So P. A. Die übrigen Hss. والاختبار عن السلف bei T. fehlt es..
2) O. قوى.

جهة تعليم المعلّمين لك فى اول امرك ولا يحملك العجب بنفسك ان تظنّ ان تمييزك لم يزد على ما كنت عليه فى صبائك وان ما جاز فى عقلك فى حال الصبا لا يجوز ان يستحيل عندك فَيُنْكِرُهُ عقلُك فان هذا من جملة خداع الهوى لك ليُكسّلك عن النظر والبحث عن حقائق الامور ويُخيّل لك انك تامّ العقل ولا ينقصك شىء مما تحتاج اليه كما قال חכם עצל בעיניו משבעה משיבי טעם[a]) وقال ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו[b]) وقال החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך הולך[c]) اراد بقوله עיניו בראשו تعاهُدُه اوائلَ اموره وما جرى عليه من امور دينه ودنياه والتفقّد لها وتحصيل الحسن والقبيح من نفسه فيما سلف له فيزداد تمسّكه بالحسن ويتوب عن القبيح والجاهل فى غفلة عن جميع ذلك كمن يمشى فى ظلمة الليل ويقطع مسافة بعيدة لا يلتفت الى ما مضى له وان ردّ راسه لا يستبين اليه ذلك وانما امره وباله مصروفان الى ما بين يديه فقط ولذلك قال והכסיל בחשך הולך وقال וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות[d]) والوجه الخامس والعشرون محاسبة الانسان نفسه عما رسخ فيها من حبّ الدنيا وايثار شهواتها على حبّ الآخرة ويسعى فى اخراج حبّ الدنيا من قلبه وايثار حبّ الآخرة عليها بالتحصيل لعواقب الدارَيْن وما تُؤول حاله اليه فى المحلَّيْن فيروم نفى حبّ الدنيا من قلبه واثبات حبّ الآخرة فيه دائمـًا فقد قال بعض الحكماء كما لا يجتمع فى إناء الماءُ والنارُ كذلك لا يجتمع فى قلب المؤمن حبُّ الدنيا مع حبّ الآخرة وقيل ان الدنيا والآخرة كالضرّتين اذا أَرْضَيْتَ احداهما أَسْخَطْتَ الاخرى وكذلك يا اخى نفسُك وجسدُك محتاجان الى تدبير وسياسة اما تقوية النفس واصلاحها فبتعاهد الآداب والعلوم ورياضتها بالحِكَم وتخليقها بافضل اخلاق الجميل وضبطها عن شهواتها البهيمية واما صلاح جسدك وتقويته فبتعاهده بصنوف الاغذية الطيّبة اللذيذة والاشربة

a, *b*) Pr. 26, 17, 12. *c*, *d*) Eccles. 2, 14, 13.

الموافقة مزاجه والاستحمام بالماء المعتدل. والعناية به دائمًا فى مصالحه ودواعيه ومتى كانت همّتك فى إصلاح جسدك وصرفتَ عنايتك اليه اغفلتَ مصالح نفسك وكذلك اذا نزعتَ بهمّتك الى إحياء نفسك والعناية بمصالحها اغفلتَ الكثير من دواعى جسدك ومن الحزم لك الايثار لنفسك الباقية لك على جسدك الفانى والتعاهد لها والاهتمام بها ولا تقصر فى ضروريات جسدك وتعنف عليه وتُضعفه فيكون لك سببًا لاضعافهما جميعًا بل أَعطِ لجسمك القوّة التى تُبْقيه[1] على حاله وأَعْطِ لنفسك من العلوم والآداب فوق طاقتها وفى ذلك يقول الحكيم אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם: אל תרשע הרבה ואל תהי סכל למה תמות בלא עתך: טוב אשר תאחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך כי ירא אלהים יצא את כלם a) وقوله אל תהי צדיק הרבה ואל תרשע הרבה يريد لا تُسْرف فى طريق الصالحين الزاهدين فى الدنيا فتتعدّى سبيلهم فتستوحش وكذلك لا تُسْرف فى طريق الطالحين المؤاثرين للدنيا فتأخذ من شهواتها فوق المقدار الموافق لدينك ودنياك فتموت قبل حلول أجلك يريد بذلك موت النفس لغلبة الهوى عليها عند الاستغراق فى بحر اللذّات الجسمانية لكن اقصُدْ قصدًا معتدلًا وتمسّكْ بآخرتك ولا تُضيع دنياك اذ منها تتزوّد لدار البقاء وهو باب الدخول الذى منه تَصِل الى مكان القرار كقول اوائلنا عم העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין b) هذا طريق الافاضل المتقدّمين الخائفين لله تع وقال אל תתחכם יותר ولم يقل אל תהי סכל יותר لان للحكمة عندنا حدًّا لا يجوز لنا تجاوزه وذلك ان كل[2] نوع من انواع[2] الحكمة قدتنا الى طاعة الله والتزام امره

a) Eccles. 7, 16. b) Ābōth IV, 16.

---

1) T. las القوت الذى يبقيه. 2—2) Streicht P. wegen der Suffixa in نظرها u. s. f., die nach den übrigen Hss. auf نوع zurückgehen, und maskulinisch sein müssten.

ونهيه واظهار حكمته وقدرته فمباح لنا نظرها ولازم علينا البحث عنها كقوله הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה a) وقال ראשית חכמה יראת ה' b) وقال הנה בדבר ה' מאסו וחכמת מה להם c) وما كان من الحكمة على غير ما وصفنا فمحظور[1] علينا نظرها والبحث عنها[2] لان ذلك خطأ وعنها قال אל תתחכם יותר واما الخُرْق والحمق فنهى عن قليله وكثيره[3] ولذلك قال ואל תהי סכל وامسك عن قوله יותר اذ قليله مفسد لكثير من الفضائل كما قال זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח יקר מחכמה מכבוד סכלות מעט d) والوجه السادس والعشرون محاسبة نفسه عند وقوفه عند عهد السلطان وخاف عقوبته عند تجاوز امره ولا يبالى عن عهد ربّه ولا يخاف عقابه عند تجاوز امره ونهيه افلا يحصّل بعقله ما بين العهدين ويميّز ما بين الحالين من ضعف السلطان عن[4] انفاذ امره[5] وتخلّفه عن[4] حلول العقوبة به وبُعده عن الاطّلاع عليه وشغله بنفسه عنه وقد قال الحكيم ירא את ה' בני ומלך e) وقال נהם ככפיר אימת מלך f) فكيف لا يستحيى العاقل من ربّه النافذ حكمه المطّلع عليه دائمًا ولا يشغله عنه شاغل ولا يحول دونه حائل فلا يهاب[6] امره ولا يخاف عقابه ويعصيه على علم منه باطّلاعه عليه ومشاهدته لظاهره وباطنه ثم لا يرجع اليه تائبًا عما سلف له فيقول قد طال عصيانى لامره ودام علىّ فيه ستره أَسْتَغْفِرُهُ قبل ان يَفْضَحَنى فى هذه الدنيا او يُعذّبنى فى الآخرة فهو كقول الولى عم רשע כגבה אפו בל ידרוש אין אלהים כל מזמותיו g) والوجه السابع والعشرون محاسبة نفسه عند وقوع امر مكروه به فى جسمه او فى ماله او فى حال

a) Hi. 28, 28. *b*) Ps. 111, 10. *c*) Jer. 8, 9. *d*) Eccles. 10, 1. *e*) Pr. 24, 21. *f*) Pr. 20, 2. *g*) Ps. 10, 4.

---

1) F. פמחדור aus פמחדוּר für פמחטור. 2) F. T. ولذلك قال. 3) Fehlt in T. 4—4) F. عند. 5) F. + ونهيه. 6) Hss. יהיב P. יחב.

من احواله فليحمل ذلك من الله تعَ على اجمل الوجوه ويصبر صبر راضٍ عن حكم الله جل وعز لا صبرَ متسخّطٍ على حكمه وقدره كقوله וחכיתי לה' המסתיר פניו מבית יעקב a) ولا يكون كمن قال فيه الكتاب והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו b) واعلم يا اخى ان العشر נסיונות التى امتحن بها الله אברהם عمَ لم يُحمد له صبرُه لولا حسن رضائه وتجمّله مع ربّه فى باطنه كقوله ומצאת את לבבו נאמן לפניך c) وיוצאי מצרים لم يوجب لومهم وتوبيخهم فى الמדבר الّا على تسخّطهم وقلّة تجمّلهم مع الله ومع رسوله فى باطنهم وضميرهم كقوله ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו d) وكثير ما كانوا يظهرون الخلاف لله والنقض لعهده على ما تجدهم فى كل معنى يتمنّون الرجوع الى مصر وما اشبه ذلك وفى الصبر الجميل كلُّ فضيلة والصبر الكاره صاحبه له لا أجر له عليه ولا تمحيص فيه فاعقلْ يا اخى[1] ما بين الضربين وافهم تفاوت ما بين الامرين واقسم معنى الصبر فى نفسك الى ثلاثة اقسام الصبر على عمل الطاعة والصبر على ترك المعصية والصبر على مصائب الدنيا[1] وهذا القسم الثالث ينقسم الى قسمين وذلك اما صبر على ما فات واما صبر عن محبوب وايّهما كان اما انك تستحقّ ذلك على سبيل العقوبة فيكون تمحيصًا لذنوبك واما ابتداء من الله لك على سبيل المحنة والاختبار فيعظم الله بذلك ثوابك ويضاعف[2] اجرك فعلى اى الوجهين كان فينبغى ان تقبل ما وردك من الله تعَ من ذلك باجمل رضا واحسن قبول كقوله כל ארחות ה' חסד ואמת e) لان المكروه الواقع بك ان كان تمحيصًا لذنوبك فهو عدل من الله[3] وهو אמת فى لغتنا وان كان ابتداء من الله[3] ليعوّضك بجزيل الثواب عند

a, b) Jes. 8, 17, 21. *c*) Neh. 9, 8. *d*) Ps. 78, 36. *e*) Ps. 25, 10.

1—1) Ist der Text in O. nicht in Ordnung. 2) F. ويجزل به. 3—3) Fehlt in O.

صبرك على المحنة فذلك تفضّل من الله عليك وهو חסד فى لغتنا فليس يخلو ذلك من חסד ואמת فان احسنت تحصيل[1]) هذا الامر فى نفسك كان صبرك محمودَ العاقبة مضمونَ الثواب عنه فلا تغفل يا اخى تَعاهُدَ فكرك بهذا المعنى فيقوى صبرك بالله ويخِفّ عنك عند تحصيله فى نفسك المُ المكروه ومضضُ الصبر ويدُلّ منك على حسن الرضا[2]) بقضاء الله وانسك اليه[3]) وتوكُّلك عليه وقال الولى חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה׳ a) والوجه الثامن والعشرون محاسبة نفسه بعد توكله على الله تعَ والتبرّئ اليه بماله ونفسه وولده وجميع احواله اذا تغيّر حاله وجرى القدر بغير ما يوافقه فليفكّر فى نفسه لو ان انسانًا وهب لصاحبه دارًا او حقلًا ثم راى الموهوب له ان يهدمه ويبنيه على خلاف ما كان عليه او يغيّره عن حاله الاول هل من الانصاف لواهبه اياه ان يحزن[4]) على فعله ذلك به ويغتمّ لتغييره اياه عن حاله الاولى بعد ان تبرّأ اليه بالدار او بالحقل وكذلك يا اخى ان كنت قد سمحت بنفسك ومالك لله تعَ فلا يُحزنك فعله بك ما شاء وتصريفه لك على حكمه وتدبيره وان لم يوافقك فى ظاهر الامر بل ينبغى لك ان تأنس نفسُك اليه وتركن الى على تدبيره ونافذ حكمته ولا تسترجع ما[5]) وهبته منك بزعمك ولا يظهر منك القلق عند نفوذ قضائه فيك واحرى ان انت مخلوق من جملة مخلوقاته وهو خالقك ورازقك ومدبّرك على ما يوافقك فى[6]) باطنك وان خفى ذلك عنك كقوله ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותיו ולא ידעו כי רפאתים b) والوجه التاسع والعشرون تحصيل فضل نفسه على جسمه وتمييز فضائل الناس بعضهم على بعض حتى يعادل انسان واحد آلاف من الناس فيعلم ان

a) Ps. 31, 25. b) Hos. 11, 3.

1) P. تفصيل. 2) So bei A. F. T. Die übrigen Hss. الصبر. 3) F. به. 4) So F. die übrigen Hss. ليحزن. 5) A. B. F. فى ما. 6) T. + ظاهرك و.

تفاضله ليس من قبل جسمه بل من جهة فضائل نفسه كما قيل لداود عم כי עתה כמונו עשרה אלפים a) وحتى[1]) النساء لا يتفاضلن بجمالهن بل بفضائل نفوسهن كقول الحكيم נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם b) وقال שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל c) فعلى حسب تمييزك لفضل نفسك على جسمك ينبغى لك ان تسعى فى مصالحها وتروم نجاتها وخلاصها عند ربها المطّلع على صفائها وكدرها وحسنها وقبحها واختيارها للخير والشرّ وميلها مع عقلها ومع شهواتها فتتفقّد احوالها دائما اشدّ من تفقّدك[2]) احوال جسمك ولا تهملها فان اهملت جسمك فان[3]) جسمك اقربُ الى الصحّة من اصعبِ سقمٍ اذا نشب[3]) فيه من صحّة نفسك من داء الهوى اذا تمكّن منها كما قال الحكيم רוח איש יכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה d) وقال מכל משמר נצור לבך e) والوجه الموفى الثلاثين محاسبة الانسان نفسه بشروط الغربة[4]) فى الدنيا وانزال مرتبته فيها مرتبة رجل غريب حصل فى غير بلده فلم يميّز احدا من اهل المدينة التى تغرّب فيها ولا علم لأحد من اهلها به الّا ان صاحب المدينة شفق عليه لغربته فرشده الى ما يصلح به امره فيها واعطاه قوتًا يومًا بيوم وامره ألّا يخالف قوله ولا يعصى امره ورغّبه ووعده بوعد ووعيد حسب شاكلة الزمان والمكان وانذره بالرحيل عنها فمن شروطه اللازمة عليه التواضع والانخفاض وطرح الانفة عنه والتباعد عن التعاظم والعجب كقول الكتاب فى مثل هذا الحال האחד בא לגור וישפט שפוט f) ومنها ان يكون على

a) II Sam. 18, 3. b) Pr. 11, 22. c) Pr. 31, 30. d) Pr. 18, 14. e) Pr. 4, 23. f) Gen. 19, 9.

---

1) B. F. T. وحتى النساء التى يتفاضلن بجمالهن اذا عدمْن فضائل النفوس ليس يحسن جمالهن وقبح حسنهن كقول الحكيم. 2) O. P. A. تفقّد. 3—3) In B. F. an falscher Stelle wiederholt. 4) O. الرغبة.

سبيل الرحيل والانتقال فلا يتودّع[1]) ولا تسكن نفسه كقوله והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי *a*) ومنها البحث عن سنن البلد ورسومه وعن لوازم الملك وحقوقه[2]) كقول الولى גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך *b*) ومنها التحبّب الى كل غريب مثله والمشاركة له فى التعاون به كقوله ואהבתם את הגר وقال כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך *d*) ومنها المبادرة والمسارعة الى التزام طاعة صاحب المدينة اذ لا شفيع له فيها يشفع اليه فيه ان قصّر فى طاعته لانه فى حال يضادد جواب الשונמית عند سؤالها היש לדבר לך אל המלך או אל שר הצבא فقالت בתוך עמי אנכי יושבת *e*) اى ان اهلى وقومى يتشفّعون لى اليه عند الحاجة وليس كذلك حال الغريب بل كقول الولى הבט ימין וראה ואין לי מכיר *f*) ومنها القناعة بما امكنه من الغذاء والاستجزاء[3]) بما تهيّأ له من المسكن والملبس والتبلّغ فى سائر اموره بما ادرك بغير مشقّة ومنها التأهّب للسفر والنظر فى الزاد للطريق ومنها استكثاره لليسير من النعمة وطول لسانه بالشكر عنها للمنعم عليه بها ومنها تصبّره على المكروه اذا حلّ به والضرّ اذا مسّه لانكسار نفسه وخمول همّته وضعفه عن الدفع عنه فالتزم يا اخى شروط الغربة فى هذه الدار اذ انت غريب على الحقيقة فيها والدليل على غربتك ووحدتك فيها ان فى حال خروجك الى حدّ الكون وتركيبك فى بطن امك لو رام اهل الارض تقديمك قبل ذلك بدقيقة او تاخيرك بمثلها او ربط عضو من اعضائك بثانٍ او حلّه او تشكيل صورة من صُوَر اعضائك الباطنة والظاهرة او إطلاق حركة جارحةٍ من جوارحك الساكنة او تسكين ما تحرّك منها

a) Lev. 25, 23. *b*) Ps. 119, 19. *c*) Deut. 10, 19. *d*) Lev. 19, 34. *e*) II Kön. 4, 13. *f*) Ps. 142, 5.

---

1) Besser wäre يتّدع. 2) O. وخصوصه. 3) So alle Hss. vgl. p. ٢٧٧ Note 5.

او ازعاجك من بطن امك للخروج منه قبل وقتك المقدّر لك او تاخيرك بعده بقدر لحظة او تسهيل ذلك عليك او ترديده لم يمكنهم ذلك فيك وكذلك بعد خروجك الى هذا العالم لا يقدر احد من الناس على ايصال غذائك[1] اليك دون تبييد الله لك ولا الزيادة فى جسمك ولا النقصان منه ولو توهّمتَ الدنيا كلها لك وحدك وقد خلَت من اهلها لم يَزِدْك ذلك فى رزقك المُبْلِغ لك الى آخرتك[2] مقدار[3] خردلة وكذلك لو زاد اهل الدنيا اضعافًا كثيرة مثل ما هم عليه لم ينقصك ذلك من رزقك المقدّر لك مقدار خردلة ولا اقلّ من ذلك ولا ما فوقه وكذلك لا يقدر احد من المخلوقين على نفعك ولا على ضرّك ولا طاقة لاحدهم على الزيادة فى اجلك ولا على النقصان منه وكذلك فى جميع اخلاقك وطبائعك وفضائلك ورذائلك فلى نسبة بينك وبين الخلق وبأى وصلة تتّصل بهم او يتّصلون بك فهل انت الا غريب فى هذا العالم اذ لا ينفعك كثرة اهله ولا يضرّك قلّتهم وهل انت فيه الا كالفريد الوحيد الذى لا انيس له غير[4] ربه ولا مُشفق عليه غير[4] خالقه فانفردْ يا اخى بطاعة ربك كما انفردت[5] بخلقتك وتدبيرك ورزقك وحياتك وموتك واجعل شريعته وكتابه نصب عينيك وارغب[6] فى وعده وارهب من[7] وعيده والتزم شروط الغريب التى نبّهتك اليها طول مدّة حياتك فى الدنيا فتتّصل الى نعيم الآخرة كقوله כן דעה חכמה לנפשך ואם מצאת ויש אחרית ותקותך לא תכרת (a).

فهذه ثلاثون وجهًا يا اخى من وجوه محاسبة الانسان نفسه لله جل وعز اذا حاسبت نفسك عنها وانصفت الحق فيها من نفسك سطع عليك

a) Pr. 24, 14.

1) O. גדׄאך im Maġribinischen werden ض und ذ in fast gleicher Weise ausgesprochen. 2) F. אפאדתך aus אכׄרתך. 3) P. مقدرة. 4—4) F. الا. 5) F. T. انفرد. 6) Fehlt in O. 7) O. لوعيده P. فى.

نورها واحاط عليك ضوءها فاستعمل فكرك فيها دائما واخطرها على بالك طول مدّتك ولا يقنعك منها وجيز قولى فيها ومختصر ذكرى لها ان كل معنى منها يحتمل عند شرحه وبيانه من القول اضعافًا كثيرة مما ذكرته لك ولكن نبّهت عليها تنبيهًا[1]) وذكرت الطالب لها تذكيرًا بايجاز[2]) من القول ومختصر من الكلام لئلّا يطول الكلام ويخرج عما قصدته من التنبيه والهداية فاجعلها نصب عينيك وحذاء نظرك[3]) وردّدها فى خاطرك[4]) وفكرك فيظهر اليك منها عند تكريرها لها ما لم يظهر اوّلا من أسرار خفيّة وآداب روحانية فلا تظنّ اذا نظرتها ووقفت على ظاهر لفظها انك قد حويت جميع باطن معانيها فانك لا تصل الى ذلك منها الا بعد استعمال فكرك فيها بحرص ونشاط مُدَدا طويلة ومرارا عديدة فكن بها رشيدًا وبها مُرْشِدًا تنال جزيل الثواب من الله تع كما قال الكتاب והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד *a*) وقال ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב *b*)

الفصل الرابع

قال واما فائدة المحاسبة المذكورة فهى النتيجة التى تنتج للنفس عند وقوفها على صحّة ما تقدم لنا فى الوجوه الثلاثين المذكورة وتحصيل معانيها وصورة وجوبها وصحّة لزومها وانقياد النفس الى التزامها[5]) حسب تمييزها عنها وترديدها فى خاطرها فعند ذلك تنتج فى نفسك نتيجة عالية رفيعة تستمدّ منها جملة الفضائل[6]) وتدرك بها جميع المحاسن وذلك صفاء جوهر نفسك من كدر[7]) الجهل ولزوم نور اليقين النافى لظلمة الشكّ فى قلبك وقد علمت ان على حسب صحّة المقدّمات وكثرة

a) **Dan. 12, 3.** *b*) **Pr. 24, 25.**

---

1) **F.** + بالغا. 2) **O.** وجيزا. 3) **F.** כאטרך aus נאטרך und streicht فى خاطرك. 4) Fehlt in **F.** 5) **O.** التى تلتزمها. 6) So **P. F. T.** die übrigen Hss. الفرائض. 7) **P.** כדל.

عددها وصواب انتظامها تكون النتيجة المُنْتَجة عنها فى صحّتها وعلوّ شرفها فمن ذلك تركيب الادوية فى عمل الطبّ فان فائدة الدواء وقوّة فعله يكون على قدر قوّة العقاقير التى رُكّب منها الدواء وكذلك فى العلم الهندسى على حسب كثرة المقدّمات المتقدّمة للمعنى المطلوب يكون شرفه وفائدة علمه ومثل ذلك فى كثير من الاعمال فان القَرَسْطون لا يصحّ مؤلِّفه الا حتى تتقدّم له العلم بالهندسة[1]) وبطبائع الاعداد والاثقال وكذلك الاسطرلاب لا يصحّ مؤلِّفه الا بعد وقوفه على علم[1]) الهندسة وعلم المخروطات وحركة الافلاك وبسط الكُرَة وكذلك هذا المعنى المطلوب من النفس لا يصحّ لك يا اخى الا بعد الصبر على التزام ما نبّهتك اليه من محاسبة نفسك بما قدّمتُ لك فى هذا الباب وفى غيره من الابواب ودوام العمل به فاذا فعلت ذلك بصدق من قلبك ويقين من نيّتك استنار عقلك واهتديت الى كل فضيلة عالية ولا يكون اليك للهوى سبيل فَيَسْتَفِزَّكَ وتصيرُ فى مرتبة اصفياء الله تعـ وتحصل فيك قوّةٌ عالية غريبة لم تعلمها فى جملة ما علمت وعاهدت من قواك ما لم تُعاهده كقول الحكيم חכמת אדם תאיר פניו a) فَتُمَيِّز المعانى الجليلة عند ذلك وترى[2]) الاسرار اللطيفة بصفاء نفسك ونقاء[3]) قلبك وثبات يقينك فلا تزال فى سرور متّصل فى دنياك واخراك بعظيم ما اشرفت عليه وجزيل ما اطّلعت على سرّه مع التأييد العالى الوارد من الله جل وعز عليك وأرى ان امثّل لك فى ذلك مثلًا قريبًا يتبيّن لك منه بعض ما ذكرت لك وذلك توهّمْ كانك فى مكان وفى اعلى ذلك المكان صورة عالية على خلاف الجهة التى تقابلك ولا سبيل لك الى رؤيتها بعينك والاطّلاع عليها بحاسّة بصرك فاخبرك مخبر وقل لك انك اذا استعملت صفيحة حديد عندى

a) Eccles. 8, 9.

1—1) Fehlt in P. T. hat המכרוטאות für المخروطات geschrieben. 2) P. وتريك. 3) P. ובקא aus ונקא!

وصقلتها حتى يزول كدرها وتدهنها بادهان شتّى مدّة طويلة ثم تنصبها قبالة وجهك فسيظهر اليك من تلك الصور العالية ما كان يخفى عنك فتتمكّن من النظر اليها والاستمتاع بحسنها ورائع جمالها فالصُور العالية الشريفة التى لا سبيل لك الى رؤيتها بعينك هى حكمة الخالق تع وقدرته وجملة العالم الاعلى التى خَفِيَتْ عنا صورته وهيئته[1]) واما الصفيحة الهندية فهى النفس الانسانية واما الصقالة فهى رياضة النفس[2]) بالعلوم والآداب العقلية والشرعية واما الادهان فهى وجوه المحاسبة الثلاثين[3]) التى ذكرت لك عيونها فمتى اوردتَها على بالك وردّدتها فى خاطرك صَفَتْ نفسك واستنار عقلك وتصوّر لك كل معنى خفىّ فى نفسك ورأيت صُوَر الحقائق بعين جليّة وانفتح لك باب الفضائل وارتفع عنك الحجاب الحائل بينك وبين حكمة الخالق وعن عينيك فيفيدك الخالق تع علما رفيعًا وعملا نافعا وقوّة الهيّة نحو ما قال ונחה עליו רוח ה׳ רוח חכמה ובינה *a*) وقال אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם *b*) وقال אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה: אז תבין יראת ה׳ ודעת אלהים תמצא *c*)

الفصل الخامس

قال واما هل تلزم هذه المحاسبة للانسان دائمًا[4]) ام فى بعض الزمان دون بعضه فاقول فى[4]) الجواب عن ذلك ان المحاسبة تلزم كل انسان على حسب قوّة عقله وفضل تمييزه دائما مع كل طرفة عين اذا امكنه ومع تواتر أنفاسه لكى لا يفارقه الخوف والمراقبة والحياء من الله تع المطّلع عليه دائما قياسا بما امر اللهُ الملكَ اذ قال וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו׳ והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו *d*) وقال לא ימוש ספר התורה הזה מפיך *e*)

a) Jes. 11, 2. *b*) Hi. 32, 8. *c*) Pr. 2, 4 *f.* *d*) Deut. 17, 18 *f.* *e*) Jos. 1, 8.

1) F. ורויתה aus והיתה = وهيئته. 2) P. + الانسانية. 3) F. الوجوه الثلاثين. 4—4) Nur in F. T.

وגו' وقال והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך וגו' a) ثم اكّد ذلك بالציצית بقوله והיה לכם לציצית וגו' وقال למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי b) فاى شىء بقى من ضروب التاكيد على المحاسبة التى هى فى معنى تذكير[1]) الخالق تع فلم يؤكّد علينا به فبحسب ذلك يا اخى ينبغى لك ان تستعمل تَعاهُد المحاسبة لنفسك مع الساعات والدقائق لله جل وعز ولا تستقلّ لك حسنة ولو بلفظة او لحظة فيسير منك كثير عنده وكذلك فى باب المعصية واقرب المثالات لذلك انتقال الشمس[2] فى الارض مقدار ذراع تنتقل فى الفلك[2]) اميالًا كثيرة وكذلك انتقال الظلّ فى الاسطرلاب ولا تستكثر لله عملك وان كان لوجهه فان فى اقلّ نعمة له عليك نفاذ اضعاف عمل اهل الارض لله عند مناقشة[3]) الحساب فلا تغفل عمل حسابك بينك وبين خالقك على عظيم نِعَمه عليك وجزيل إحسانه اليك يومًا يومًا فان لم يصفُ ذهنك لذلك بالنهار فيكون بالليل وان فاتك يوم واحد فتستدرك فى الثانى على ما قال اوائلنا عم שוב יום אחד לפני מיתתך c) وقال الحكيم בכל עת יהיו בגדיך לבנים d)

الفصل السادس

قال واما بماذا يجب إتْباع محاسبة النفس من الاعمال فنقول ان ذلك يكون من الانسان بحسب صفاء جوهر نفسه وقبولها لانوار اليقين الواردة عليها من الله تع فان اذا صفا عقل المحاسِب نفسه بهذه المحاسبة وفَهِم القصد والغرض منها واخلص ضميره فيها لله وافق رضاء الله جل وعز وايّده على القيام بفرائضه وهداه بنور اليقين النافى لجميع سُبُل الشكّ من قلبه فيستضئ بنور الحكمة ويستنير بضياء العقل فيصفو ظاهره

a) Deut. 7, 6 *ff*. *b*) Nu. 15, 39 *ff*. *c*) Ābōth II, 10. *d*) Eccles. 9, 8.

---

1) O. הדביר F. תדכאר. 2—2) F. من الارض فى الفلك. 3) O. מנאקצה = مناقشة dasselbe.

وباطنه لله جل وعز نظير قول ايوب عم̄ צדק לבשתי וילבשני כמעיל וצניף משפטי a) فتستقرّ نفسه وتسكن[1]) فكرته من هموم الدنيا وزخارفها ويسرّ بطاعة الله ويفرح بما اطّلع عليه من اسرار الحكمة وانوارها ويغتبط بما حصل عليه من علم حقائق العالم الاسفل والعالم الاعلى وحسن تدبير الله تع̄ وسياسته ونافذ قدرته فى مخلوقاته كما قال الولى عم̄ ישמח צדיק בה' וחסה בו b) وقال ישמח לב מבקשי ה' c) وقال الكتاب אל יתהלל חכם בחכמתו וגו' כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי d) وهذه ارفع درجات المعرفة لله لان من عرفه حقّ معرفته التزم عبادته وطاعته حسب ذلك بقلبه وباطن ضميره فتصحّ منه فرائض القلوب والجوارح بغير تكلّف وغير مشقّة بل بحرص ونشاط وجدّ واجتهاد كقول الولى חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך e) وفيه قال الولى אשרי אדם מצא חכמה f) וגו' وقال אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת g)

جعلنا الله واياك يا اخى من جملتهم وحشرنا واياك فى زمرتهم برحمته تعالى

a) Hi. 29, 14. *b*) Ps. 64, 11. *c*) Ps. 105, 3. *d*) Jer. 9, 22 *f*. *e*) Ps. 119, 60. *f*) Pr. 3, 13. *g*) Ps. 106, 3.

1) فاستقرّت نفسه وسكنت.

الباب التاسع فى ضروب الزُهد فى الدنيا وما[1] يصلح بنا منها[1]

قال انه لما تقدّم لنا القول فى محاسبة الانسان نفسه لله جل وعز وكان الزهد فى الدنيا احد وجوه المحاسبة رايت ان اتبع ذلك بشرح ضروب الزهد وصفة وجوب ما وجب منها على اهل الشريعة لما فيها من قوام الدين والدنيا وراحة النفوس والاجسام فى الداريں بها فينبغى لنا ان نشرح من امور الزهد عن سبعة معانٍ احدها ما الزهد العامّ وحاجة اهل الدنيا اليه والثانى فى حدود الزهد الخاصّ وضرورة اهل الشريعة اليه والثالث على كم طائفة يختلف الزُهّاد فى الزهد والرابع فى شرح شروط الزهد الخاصّ والخامس فيما يوافق شريعَتَنا من الزهد والسادس فى ما جاء فى كتاب الله وكتب انبيائه من آثار الزهد والسابع فى الفرق بين اوائلنا واسلافنا وبيننا فى الزهد

الفصل الاول

قال واما ماهيّة الزهد العامّ وحاجة اهل الدنيا اليه فنقول فى الجواب عن ذلك ان الزهد اسم تحته معانٍ والاسم عنوان منشور والمعنى سرّ[2] مستور فاذا فُكّ طينته وحُلّ طابعه[3] ظهر سرّ معناه واتّضح مغزاه[4]

1—1) Nur bei T. F. 2) O. P. ستر. 3) O. P. طباعه.
4) P. A. F. مجازه.

وحَدُّ الزهدِ بالكلام المطلَق قَمْعُ شهوة النفس والصبرُ[1] على الشىء المزهود فيه عند القُدْرة عليه والتمكّن منه لعِلّة تُوجب ذلك وقيل الزاهد مَن قَدَرَ[2] فتَرَكَ والعلّة الموجبة لقمع شهوة النفس تنقسم قسمين احدهما[3] عامّ للانسان ولكثير من سائر انواع الحيوان والثانى خاصّ باهل الشريعة من الناطقين والزهدُ العامّ هو المستعمل لصلاح اجسامنا وانتظام احوالنا مثل سياسة الملوك وتدبير المُدُن وسياسة الأطبّاء للأصِحّاء والمَرْضى وتدبير كل ذى عقل نفسه بقمع شهوته فى الطعام والشراب والنكاح واللباس والكلام وسائر حركاته وضروب لذّاته والزهد الخاصّ هو الذى حَرَّضَتْ[4] عليه الشريعة والعقل لصلاح نفوسنا فى دار الآخرة على ما نستأنف بيانه ان شاء الله واما وجه الحاجة الى الزهد العام فهو من اجل ما قدّمنا فى الباب الثالث من هذا الكتاب ان قصد الخالق تعـ فى خلقه نوع الانسان كان لرياضة النفس ومحنتها فى دار الدنيا لتصفو وتتّصل بمرتبة الملائكة القُدّوسين كقول الكتاب אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגו' ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה a) فاوجبَتْ الحِكْمَةُ اختبارَ النفس فى اجسام تُرابيّة قابلة للنموّ والزيادة بتوسّط الاغذية المشاكلة لها فركّب الخالق تعـ فى نفس الانسان قوة شهوانية تتشوّق بها الى الغذاء الذى أعَدَّهُ لها فى الدنيا لقوامها ونظامها مدّة ارتباطها بها وركّب فيها ايضا قوةً اخرى تتشوّق بها الى الجماع ليكون من الشخص عوضٌ فى العالم واعطى الخالق تعـ الانسان اجرةً عنهما الالتذاذَ بهما ووكّل به الهوى ليحرّكه الى الطعام والشراب والنكاح والى جملة اللذّات

a) Zach. 3, 7.

---

1) O. والصبر ممن قدر فترك عند القدرة; P. אלמגהוד statt אלמזהוד weil im Maghribinischen ج ähnlich wie z. ausgesprochen wird.
2) A. قمع. 3) F. للناس ولكثير. 4) A. B. حضّت.

والراحات التى بها قوام جسمه كقوله גם את העולם נתן בלבם a) فلما غلب الهوى على العقل وانقادت النفس اليه مالت بالانسان الى الافراطات المؤدّية الى فساد حاله وانتقاص جسمه فاحتاج من اجل ذلك الى خُلق الزهد فى اللذّات والراحات لتعتدل احواله وتنتظم اموره فى الدنيا باخذ القوت فقط فيحسن ذلك منه كما قال טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט b) فلما احتاج النوع الانسانى الى استعمال الزهد العامّ الذى به قوامه فى الدنيا عند اخذ الحاجة منها وجب ان يكون فى العالم زهاد مكمّلون[1]) منقطعون عن شواغل الدنيا يستمدّ منه كل صنف من صنوف الناس من الزهد حسب حاجتهم وشاكلة سيرتهم واخلاقهم وليس نظام العالم ان يكون جميع اهله على مثل زهدهم فى الدنيا اذ يؤول ذلك الى ترك عمارة العالم وقطع الحرث[2]) والنسل وقال الكتاب לא תהו בראה לשבת יצרה c) فالزهد ركن من اركان العالم يحتاج الناطقين اليه كحاجتهم الى سائر العلوم والصناعات التى يختصّ بكل واحد منها قوم دون قوم لينتفع الناس بها وتاخذ كل طائفة منهم حسب حاجتها وشاكلتها منها وليس صلاح العالم بانفراد جميع اهله بعلم واحد او بصناعة واحدة اذ تمام نظام العالم بجميعها وبجملتها كقول الحكيم את הכל עשה יפה בעתו d) وقال לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים e) فقد تبيّن بما قدّمنا معنى الزهد العام وضرورة الناس اليه لانتظام امورهم به فى الدنيا

الفصل الثانى

قال واما حدود الزهد الخاصّ وضرورة اهل الشريعة الى استعماله فقد اختلف العلماء فى تحديده فقال بعضهم الزهد ترك كل ما اشغل عن الله

a) Eccles. 3, 11. *b*) Ps. 112, 5. *c*) Jes. 45, 18. *d*, *e*) Eccles. 3, 11, 1.

---

1) Nach T. גמורים O. מתכפלין P. B. מתבטלין F. מכתלין. 2) P. + والحصد, weil ihm die Redensart nicht bekannt war.

وقال آخر الزهد رفض الدنيا وقصر الامل وقال آخر الزهد راحة النفوس وحسم[1]) علائقها من جميع ما تستريح اليه وقال آخر الزهد الثِّقَة بالله جل وعز وقال آخر الزهد ما سَدّ الجَوْعَةَ وسَتَرَ العَوْرَةَ ورَفْضُ ما سواه وقال آخر الزهد اخراج المخلوقين عن القلب وحبّ الخلوة وقال آخر الزهد الشكر على النعمة والصبر عند المحنة وقال آخر الزهد منع النفس من كل راحة ولذّة جسمانية الّا[2]) الطبع الذى لا بدّ منه واخراج ما سوى ذلك من النفس وهذا الحدّ[3]) أَلْيَقُ بالزهد المستعمَل فى الشريعة من سائر الحدود التى ذكرنا واما ضرورة اهل الشريعة الى استعمال الزهد فذلك ان قصد الشريعة تحكيم العقل على جملة شهوات النفس فى لذات الاجسام وايثاره عليها ومن المعلوم ان ايثار الشهوة على العقل رأس كل خطيئة وسبب كل رذيلة[4]) وما كفى ميل القوم الى الدنيا الا مالوا عن الدين فاستلبهم الهوى عن عماد عصمتهم وحاد بهم عن جادّة سلفهم التى كانت[5]) طريق القصد فى الدنيا والتبلّغ منها والتستّر بالكفاف من عيشها وزيّنَ لهم التفاخر والتكاثر من متاعها وحبّب اليهم التنعّم والتشرّف بها حتى لجّوا فى بحرها فالزمهم الهوى مكابدة امواجها فهى تَتَراكم عليهم فتُصِمُّ اسماعَهم وتُعْمِى ابصارَهم فما منهم احد الّا مشتغل بلذّة أَدْرَكَها وتمكّن[6]) منها فهى دينه وشريعته قد شَغَلَتْهُ عن ربّه حتى هَلَكَ فيها كقول الكتاب תיסרך רעתך ומשובותיך תוכיחך וגו׳ *a*) ومنهم من مُنع تلك اللذّة

a) Jer. 2, 19.

---

1) P. וחסב O. am Rande וחסן. 2) F. + ضرورة. 3) O. אלחאל P. אלחק. 4) P. A. + ومن ههنا تدخل الدواخل على الناس اذ يؤاثرون شهواتهم على عقولهم فيميلون بها الى الدنيا وما كفاهم ذلك حتى مالوا عن الدين فاستفزّهم الهوى. 5) Die Hss. الذى كان. A. P. fügen ياخذون hinzu. 6) F. ادراكها والتمكّن.

فهى همّته ونفسه متشوّفة اليها قد تعلّق بها وشَغِفَ[1] فى طلبها ليلًا ونهارًا كما قال און יחשוב על משכבו יתיצב על דרך לא טוב a) وكلّ ايامه[2] فى حاله مغمورٌ[3] وعن حيلة[4] حظّه منقطعٌ[5] محسورٌ خاسرُ الصفْقة[6] وَضِيعُ[7] الهِمّة سَيِّء[8] الاختيار جاهلٌ بقَدر البَدَلِ والمُبْدَل منه كقوله ויימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב b) فلا تزال دواعى العادات الغالبة وفِتَن الضروريات الراسخة[9] تُشْغِلُ فراغهم بمتولّدات فِتَنها وتُمَكِّنُ فى قلوبهم عَلَقَها فكلّ ما تردّدوا ابعدوا وكلّ ما بَعُدوا عن نور الحقّ[10] الذى فارقوا أَلِفوا الهوى الذى باشروا فتراكمت الظلمة عليهم وعظمت الدنيا فى انفسهم وتزيّن تشييدها فى اعينهم فعمّروها بخراب عقولهم فكلّ ما استزادت[11] الدنيا عمرانًا استزادت العقول خرابًا حتى حسبوا غَىّ[12] ذلك رُشْدًا وضلالته هُدًى فجعلوه سُنّةً وأَدَبًا فورثوها الاباء لابنائهم ونَبَتَ[13] عليها نَشْؤُهم وتواصَوْا[14] بها همّتهم وتنافس فيها قدرتهم فتمكّن البلاء منهم تمكّنًا وامتلأتْ[15] الدارُ سُخْفًا[15] فصار الخَلْف فى الدنيا معروفًا وهذا

a) Ps. 36, 5. *b*) Ps. 106, 20.

---

1) Fehlt in O.; in P. ist der Text nicht in Ordnung. A. F. B. تعلقت F. B. وشغفت A. وشغل قلبه. 2) F. B. T. وكلاهما hat keinen Sinn. 3) So nach F. B. T. P.; O. مغموم. 4) Fehlt in F. B. P. 5) O. مقتطع. 6) O. النفقة. 7) F. B. وضائع. 8) O. فى. 9) So nach A. F.; O. B. אלראסבה; P. אלראצדה verschrieben aus אלראסכה; T. las אלפאסדה. 10) P. القوى; in T. ist dieser ganze Zatz nicht in Ordnung. 11) F. ازدادت. 12) So B. P. גיר; O. גור; F. أن ذلك; A. حسبوا ذلك رشدا وغير ذلك ضلالة وعمًى. 13) O. ובנת; T. las ונבֹּה für ונבת; für נשוהם »Nachkommenschaft" hat er משכילם. Vielleicht las er ראשדהם oder כאצֹּהם. 14) F. ותצאגוא. 15—15) T. ונתמלאה החמת »der Schlauch"; F. ואמתלאת אלטרפה ist mir in der Bedeutung »Schlauch" nicht bekannt. Auch الظرف heisst nur ein lederner Behälter oder eine lederne Tasche.

القَصْدُ فيها غريبًا والتكفُّف من فضولها تفريطا[1]) وحاكى بعضهم فيها بعضًا فالمقتصدُ فيها عاجزٌ والمتوانى عن[2]) الكَلَب[3]) عليها مُفْرِطٌ والقانع ببلاغها[4]) مستضعف والساعى لها حازمٌ بها يتمادحون ويتشارفون وعليها يتواصلون ولها يسخطون ويرضون ولثوابها يعملون[5]) بُطونُهم آلهتهم[6]) ودينُهم لباسُهم وآدابُهم تشبيد مساكنهم تائهون فى غَمْرة الجهل متردّدون بمَحَلّة[7]) العجز مُتَثَقّلون بأَوْقار الشهوات يطلبون ثواب المطيعين باعمال العاصين ودرجات الصالحين بسيرة الطالحين كقول اوائلنا עושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפינחס a) فلما بلغ الهوى من اكثر اهل الشريعة الى ما وصفنا احتاجوا الى مقاومة ذلك بالزهد الخاصّ الذى ذكرنا حدوده فى صدر هذا الباب ومقابلته بها[8]) حتى يردّهم الى حدّ[9]) الاعتدال الشريعى الذى به قوام الدين والدنيا فوجب لذلك ان يكون فى اهل الشريعة قوم خواصّ[10]) يحملون الزهد الخاصّ ويعملون[11]) شروطه ليفيدون به اهل الشريعة عند ميل نفوسهم وزيغ اخلاقهم الى الشهوات البهيمية. مع الهوى فيكونون اطبّاء الدين والنفوس يُستَشْفَى بهم عند زيغ الخُلق المحمود الى المذموم عاقبتُه وعند غلبة اهوائهم على عقولهم وعند شغلهم بفضول دنياهم عن مُهِمّات دينهم فان قَصَدَهم عليلُ الدين عاجوه او مريضُ النفس من سقم الشكوك سارعوا الى مداواته بيقين علمهم او فارٌّ عن طاعة الله

a) Sōṭa 22 *b*.

---

1) T. unklar. 2) O. P. A. على. 3) T. מהרבות las vielleicht אלכלב. F. פיהא. 4) Hss. בבלגתהא und בבלאגתהא. 5) Lies in T. ובעבור הגמול בו עושים; O. لا يعملون. 6) O. בטנהם אלאהתמאם. 7) Alle Hss. haben במחלה T. במרוצת. Man könnte wohl an بحَلْبَة denken. Möglicher Weise stand in Bachja's Quelle مجال. Oder hat der Verf. محلّة im Sinne von »Rennbahn" gebraucht? Für متثقلون hat O. מתקבלין am Rande מתקלדין בוקאר; A. מתקלין באותאר. 8) Hss. مقابلتهم به; A. ومقاومتهم. 9) So in B. T.; O. حال; P. אלהוי אלי הדא. 10) O. כלאץ; F. כאץ. 11) P. יחמלון; F. B. يلتزمون.

ردّوه اليها وآنسوه او مُتَقَّلٌ باوزاره ضَمِنوا له عن الله غفرانَه عند التوبة منها وان اتاهم ناسٍ لله ذكّروه او صالحٌ غبّطوه او مُحِبٌّ فى الله وَاصلوه او مُعظِّمٌ لقدرة الله عظّموه فان اخطأً تداركوه بالتذكر بالتوبة وان مرض زاروه وان كان لهم فَضْلَةٌ فى دنياهم واسوه منها وان حلّتْ به آفة شاركوه فمَثَلهم فى الدنيا كالشمس المثبوت نورها فى العالم اعلاه واسفله فانها تُنير ما فوقها من الكواكب كما تُنير ما دونها من الكواكب والاجسام وكذلك هؤلاء الخواصّ الذين وصفتُ لك يُنْتَفعُ بهم فى الدنيا كقوله אם אמצא בסדום חמשים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם *a*) وقل ויאמר להשמידם לולי משה בחירו *b*) وفى الآخرة كقوله פרי צדיק עץ חיים *c*) ولذلك قلت דבורה ע״ה ואוהביו כצאת השמש בגבורתו *d*) وعلى سيرة الزهد تجد الانبياء عم وافاضل اوائلنا فى كل عصر على ما بيّن فى كتبهم وسأُبَيِّن لك من ذلك ما امكننى فى موضعه الخاصّ ان شاء الله تعالى

الفصل الثالث

قل واما على كم طائفة يختلف الزهّاد فى الزهد فنقول فى الجواب عن ذلك ان الزهد فى الدنيا يكون لاحدى علّتين على ما قدمنا وهما الدين والدنيا فان الزهّاد من اجل ثِقاف الدين الذين هم اهل الزهد الصادق على ثلاث طوائف احداها قوم سلكوا فى حدّ الزهد الاعلى ليتشبّهوا بالاشخاص الروحانية فى ترك كل ما شغلهم عن الله فهربوا عن العمارة جملةً وفرّوا الى الصحارى القفره والجبال الوعرة حيث لا انس ولا انيس ياكلون ما اصابوا من حشيش الارض واطراف الاشجار ويلبسون الخلقان والصوف ويأوون الى الكهوف قد شغلهم خوف الله عن خوف المخلوقين وانسهم حبّ الله عن حبّ المخلوقين واستغنوا[1]) بما لهم عند الله عما فى ايدى المخلوقين وهذه الطائفة ابعد الطوائف من حدّ

a) Gen. 18, 26. *b*) Ps. 106, 23. *c*) Pr. 11, 30. *d*) Ri. 5, 31.

1) A. قنعوا.

الاعتدال الشريعى لتضييعهم امرَ دنياهم جملةً وليس فى حكم الشريعة ترك عمارة الدنيا جملة على ما قدّمنا من قول الكتاب יוצר הארץ ועושה הוא כוננה לא תהו בראה לשבת יצרה *a*) والطائفة الثانية قوم توسّطوا حدود الزهد فرفضوا جملة فضول الدنيا وصبروا على قمع شهوات نفوسهم دونها والفضول على ضربين احدهما فضول خارجة عن الانسان منفصلة عنه كالمكاسب الجسمانية والطعام والشراب واللباس والمسكن والضرب الثانى فضول مُتّصلة بالانسان لا تفارقه اسبابُها كالكلام والضحك والسكون والراحة والنظر الى الفضول والسماع لها وجولان الخواطر فيما لا يعنيه فقطعتْ هذه الطائفة عنها جميع علائق[2]) الفضول ولم ترَ بالخروج عن العمارة ليوفوا اجسامهم اقواتها على ما يلزمهم فاعتاضوا من الصحارى والجبال بالانفراد فى بيوتهم والخلوة فى مساكنهم فادركوا الامرين ونالوا الحظّين وهم إقرب الى حدّ الاعتدال الشريعى ممن تقدم ذكرهم والطائفة الثالثة قوم سلكوا فى سبيل الحدّ الادنى من الزهد وذلك انهم زهدوا فى الدنيا بقلوبهم وضميرهم وشاركوا اهل الدنيا بظاهر اجسامهم فى عمارة العالم من حرث ونسل وتصريف اجسامهم[3]) فى طاعة الله تعَ قد وقفوا على صورة محنة الانسان فى الدنيا وأَسرته[4]) فيها وغربته وانقطاعه عن عالم الارواح اليها فنفوسهم فى الدنيا ومتاعها كارهة والى الآخرة شائقة[5]) ينتظرون الموت وهم على حذر منه قد اعدّوا زادهم لوقت رحيلهم ونظروا فى ما يبلغهم الى دار القرار قبل انتقالهم فلم ياخذوا من الدنيا الا دون اقواتهم ولا تركوا فيها ما يوافقهم لآخرتهم حسب طاقتهم الا تزوّدوه وتحمّلوه وهذه الطائفة

a) Jes. 45, 18.

---

1) F. عما لهم عند الناس. 2) B. علاق die übrigen Hss. عُلق T. دواعى. 3) P. A. O. وما يقيموا بأجسامهم; T. وتصرّفوا. 4) P. ואכרתה A. וחסרתה. 5) F. متشوّقة.

اقرب الى حدّ الاعتدال الشريعى ممن تقدم ذكرنا له واما الزهّاد المتزهدين لاستجلاب فوائد الدنيا وزهدهم بالجوارح لا بالضمائر والقلوب فثلاث طوائف احداها قوم قمعوا شهوات نفوسهم عن تناول بعض اللذات لينتشر ذكرهم بالزهد ويُثنى عليهم بالدين والفضل ليكون ذلك سببًا قويًّا للوصول الى غاية شهواتهم فهم يُراؤون بالدين والزهد ليأنس الناس الى ذلك منهم فيُودعونهم اموالهم واسرارهم فيتمكنون من الاضرار[1] بهم وهم أشرّ طبقة وابعدهم عن الحقّ وارذلهم سيرةً وعن مثلهم قال الكتاب חץ שוחט לשונם מרמה דבר בפיו שלום את רעהו ידבר ובקרבו ישים ארבו a) والطائفة الثانية قوم ظفروا بشىء من متاع الدنيا فلما رأوا سرعة ذهاب الاموال وتقلّب الاحوال مع قلّة توكلهم على الله ضيّقوا على انفسهم اقواتهم وقمعوا[2] شهواتهم واظهروا الصبر والحزن فى الدنيا فادّعوا ان الزهد حملهم على ذلك وعند النظر الصحيح لم يحملهم على ذلك الا شِدّة حرصهم فى الدنيا ومحبتهم فى الاستكثار من متاعها وحزنهم على فقر نفوسهم وقِلّة قناعتهم بما حصل لهم منها وفى مثلهم قال الحكيم איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה ולא ישליטנו האלהים לאכל ממנו b) والطائفة الثالثة قوم ضعفوا عن التكسّب ولم يدركوا من متاع الدنيا ما يقوتهم الّا على أَضْيَق الاحوال فرأوا ان يتجاملوا ويقنعوا بما تمكّن لهم من القوت ولا يقفوا موقف السؤال وذُلّ الاستعطاف للناس[2] فقمعوا شهواتهم بتواتر الجوع والتستّر باليسير من اللباس ونسبوا ذلك الى الزهد فى الدنيا ليصونوا سطح وجوههم وترك الابتذال بالمسألة الى غيرهم لئلا يُشمت بهم فى الدنيا واذا اردتّ الوقوف على صدق الزاهد فى ما يدّعيه من الزهد ان كان لصلاح دينه او لصلاح دنياه فاختبرْه بالشروط

a) Jer. 9, 7. b) Eccles. 6, 2.

1) F. אלאצראר והם. 2—2) Fehlt in O.

التى بها يستكمل الزهد التى نستأنف ذكرها فستَقِق على حقيقة ضميره من كذبه فى زهده ان شاء الله

الفصل الرابع

قال واما شرح شروط الزهد الخاص[1] فهو على ما قال بعض الافاضل وذلك ان الزاهد بِشْرُه فى وجهه وحُزْنه فى قلبه أوسع شىء[2] صدرًا واذلّ[3] شىء نفسًا لا حَقود ولا حَسود لا عيّاب ولا مُغتاب يَكْرَهُ الرِفْعَة ويَشْنَأ السُّمعة وَقورٌ ذَكورٌ صَبورٌ شَكورٌ كثيرُ الحياء قليل الاذى ان ضحك لم يَخْرِق وان غضب لم يَنْزِق ضحكُه تبسُّمٌ واستفهامه تعلُّمٌ كثيرٌ علمُه عظيمٌ حِلمُه وثيقٌ عزمُه لا يعجل ولا يجهل جميلُ المنازعة[4] كريم المراجعة عدلٌ ان غضب رفيقٌ ان طُلِب خالصُ الودّ وثيقُ العهدِ والوعدِ راضٍ بحكم الله غالبٌ لهوائه لا يَغْلُظ على من يؤذيه ولا يخوض فيما لا يعنيه لا يَشْمَتُ بمصيبة ولا يذكر احدًا بغِيبة خفيفُ المؤونة كثيرُ المَعُونة عظيمُ الشكرِ عند البلاء طويلُ الصبرِ عند الأَذى ان سئل اعطى وان ظُلِم عفا وان مُنِع بَذَل وان قُوطِع واصَلَ أَلْيَنُ من الزُّبد وأحلى من الشُّهد آمرٌ بالحقّ قائلٌ بالصدق تاركٌ لأَمَلِه منتظرٌ لأَجَله قوّالٌ عمّال عالمٌ حازمٌ رفيقٌ بالخَلْق حَسَنُ الخُلْق سراج فى الارض عون للضعيف غَوْث للملهوف لا يَهْتِك سِتْرًا ولا يُفْشِى سرًّا كثير البلوى قليل الشكوى اذا رأى خيرا نَشَرَهُ واذا رأى شرًّا سَتَرَهُ رَضِىٌّ زَكِىٌّ تَقِىٌّ ذَكِىٌّ خِلْطَتُهُ فَرْحَةٌ وقَطِيعَتُهُ حَسْرَةٌ قد صفّاه العلمُ وزيّنه الحلمُ مُذَكِّرٌ للعاقل مُعَلِّم للجاهل كل سَعْىٍ عنده أخلص من سعيه وكل نفس عنده أصلح من نفسه عالمٌ بعيبه حافظ لذنبه مُحِبٌّ لله مُتَّبِع رضاه لا ينتقم لنفسه ولا يوالى[5] فى سخطه مُخالِطٌ لأهل الذكر مُجالِسٌ لأهل الفقر صديقٌ لأهل

---

1) O. אלכלאץ. 2) A. الناس. 3) A. واذلّهم. 4) A. אלמנאטרה.
5) So in F. B. T.; O. P. יתאוול. Besser يألو.

الصدق مُخْلِصٌ[1]) لأهل الحقّ عونٌ للعديم اب لليتيم بعل للارملة حَفِيٌّ[2]) بأهل المَسْكَنَةِ ومن شروطه التزام فرائض القلوب التى ذكرنا فيما تقدم لنا فى هذا الكتاب ولا حاجة لنا الى تكريرها هنا لئلا يطول الكلام بنا فى هذا الباب

الفصل الخامس

قل واما الذى يوافق شريعتنا من الزهد فنقول فى الجواب عن ذلك ان الزهد المستعمَل فى شريعتنا على ثلاثة ضروب احدها فى معاملتنا للناس ومشاركتنا لهم والضرب الثانى فيما يَخُصُّنا به دونهم فى حواسنا الجسمانية وجوارحنا الظاهرة والضرب الثالث فى ما يَخُصُّنا فى ضمائرنا واخلاقنا واعتقاداتنا وما تَكُنُّهُ صدورنا من الخواطر المحمودة والمذمومة وانا شارح جميع ذلك بايجاز حسب طاقتى بعون الله واما طريق الزهد الموافق لنا فى مشاركتنا للناس فمنها سماحة الوجه والبِشْر عند لقائهم مع التواضع والانخفاض ولين العريكة وخفض الجناح لجميعهم ومنها الرحمة والرأفة والشفقة عليهم مع رفع المؤونة عنهم وجميل الشكر لهم والاخذ بالافضل فيهم وقطع الرجاء عن الانتفاع بهم واليأس عمّا فى أيديهم ومنها اعانتهم[3]) فى مصالح دينهم ودنياهم وارشادهم على ما فيه رضا الله عنهم والصبر على جفاهم والشَّكْوَى الى الله[4]) دون الشكوى[5]) اليهم والانقباض عن مجالس الطعام والشراب والملاهى مع التحفّظ من كل ما يوَدّى[6]) من اختلاطهم الى معصية الله والخروج عن حدود المروءة وزمام الأدب وما اشبه ذلك واما الذى يوافقنا من الزهد فى الضرب الثانى الذى يخصّنا فى حواسّنا وجوارحنا الظاهرة فذلك ينقسم قسمين احدهما محظور[7]) علينا

---

1) O. B. מכאלץ P. מכאלט; A. عون للضعيف. 2) O. כפי am Rande חפל. 3) So F. die übrigen Hss. عونهم. 4) P. الله عنهم والصبر. 5) F. التشكى. 6) So B.; A. F. P. יודיה; O. יוטיה. 7) P. A. F. מחדור. Sowehl hier als auch in יוטיה liegt Verwechselung von ظ und د vor; vgl. ٣٤٣ Note 1.

وهى ثلاثماية وخمسة وستون ש"סה מצות לא תעשה والثانى مُباح لنا وهو جميع ما أُطلق لنا من صنوف لذّات الحلال وكل قسم منها ينقسم الى ثلاثة اقسام وذلك ان كل ما حُرّم علينا لا يخلو من احد ثلاثة اشياء إمّا ان يكون فى الطبع التشوّق اليه كالزنا والغصب والرِبا[1]) واخذ الكثير من الطعام والشراب المحظورة علينا واما ان يكون مما لا يكرهه الطبع[1]) ولا يتشوق اليه كلباس ثوب فيه שעטנז והרכבת כלאים وأكل בשר בחלב واكل الشحم وكثير مثل ذلك واما ان يكون مما يشنأه الطبع وتكرهه النفس مثل اكل الجيفة والميتة والدم وكثير من صنوف الحيوان التى لا يستحسن الانسان اكلها ولو حلّت كالשמנה שרצים واشباهها فينبغى لك يا اخى ان تروض طبعك بالزهد فى كل ما امرك الله ان تزهد فيه حتى تنتهى من الكراهة والبغضة فى ضروب اللذّات المحظورة والشهوات المحرّمة الى غاية ان يستوى فى طبعك المكروه من الحرام مع المُتَشَوَّق اليه منه فيكون عندك الغشيانُ الحرام واخذ درهم[2]) على وجه الحرام والتفاخر بنقصان غيرك وتعييبه التى يَشتاق[3]) اليها الانسان بطبعه مثْلَ اكل الفار والدم والخنزير التى يكرهها طبعك وتشنأها نفسك فاذا وصلتَ الى هذا الحدّ من الزهد فى الحرام بغير تكلّف من طبعك ولا مشقّة من نفسك كنتَ من طبقات المعصومين من الزلل والخطا الذين قال عنهم الولى عم לא יאונה לצדיק כל און a) وكذلك المباح لنا من صنوف الحلال على ثلاثة ضروب احدها اخذ القوت الذى لا يقصد فيه صاحبه الى لذّة ولا غِنًى للانسان عنه ولا قوام له دونه والضرب الثانى اخذ القوت من الحلال على الرفاهة ويقصد فيه الى اللذّة المعتدلة بغير افراط ولا همل كأكل حاجة من الخبز النقىّ الطيّب بألوان مُحْكَمَة الصنعة وشرب الشراب اللذيذ باعتدال وكذلك فى الملبَس والمسكَن وسائر امورنا والضرب

a) Pr. 12, 21.

1) Fehlt in T. 2) Lies in T. איסר. 3) B. يشره F. ישיר.

الثالث اخذ الكثير من لذّات الحلال المُفْرِط صاحبُها فيها حتى تؤدّيه الى لذّات الحرام مع شغله بها عن القيام بالفرض اللازم عليه من الله تع كما قال פן ישתה וישכח מחוקק וישנה דין כל בני עני *a*) فينبغى لك يا اخى ان تستعمل الزهد فى لذات الحلال طاقتك حتى تكون عندك فى مرتبة اللذّات المحظورة عليك لكى لا تهمل شريعتك وتضيع فرضك وقد وقفت[1]) على ما امر الله الملك فى قوله לא ירבה לו נשים وقال לא ירבה לו סוסים *b*) وقال הלא על אלה חטא שלמה מלך ישראל *c*) على قوّة عقله وسَعَة فهمه وجلالته فبحسب فهمك[2]) انظر لنفسك وازهد فى كل ما يشغلك عن فرائض الله بقلبك ونيّتك وان تعذّر عليك التفرّغ لامر آخرتك لضرورة التسبّب لأخذ القوت لمعاشك فى دنياك والتعرّض[3]) لذلك فيها على ما نَقَلَتْ آثار السلف عن كثير منهم السَّعْىَ لدنياهم مع الزهد فيها مثل אבא חלקיה *d*) الذى كان يحفر[4]) الارض مستأجرًا وשמאי *e*) الذى كان يتعانى صناعة البناء[5]) وהלל *f*) الذى كان يحتطب[6]) ويعيش من ثمن الحطب فلا يمنعك زهدك بقلبك عن تناول ذلك لانك فيه جارٍ الى طاعة الله على ما قدّمنا فاذا امكنك الترك[6]) لشغل الدنيا تركته[7]) واشتغلت بطاعة الله ولا تقنط[8]) عند اعتذار ذلك عليك لضرورة التكسب[9]) للقوت فان المطّلع على ضميرك يعينك[10]) على تنفيذ عزمك فى طاعته كما قال اوائلنا عם כל המקים את התורה מעוני סופו לקימה מעושר וכל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני *g*) وقد يجب لك

a) Pr. 31, 5. *b*) Deut. 17, 17, 16. *c*) Neh. 13, 26. *d*) Taʿanīth 23 *a*. *e*) Šabbāth 31 *a*. *f*) Jōmā 35 *b*. *g*) Ābōth IV, 9.

---

1) P. فهمت. 2) O. فحاسب فهمك وانظر. 3) A. O. والتعذر. 4) Hss. ירפק aus יחפר. 5) P. A. F. B. البنيان. 6—6) Fehlt in P. 7) A. اتركه واشتغل. 8) F. תקנע aus תקנט T. las ولا يقنعك ما قلنا weil er den Schreibfehler nicht erkannt hat. 9) A. التسبّب. 10) O. B. + على التكسب للقوت فان المطلع على ضميرك يعينك.

ان تسعى فى زمام حواسّك وحركات جوارحك الظاهرة على ما أَصِفُ لك وذلك ان تبدأ اولًا فى ثقاف لسانك[1]) وزمام شفتيك والتزهد فى الكلام العامّى حتى تكون حركة اثقل جوارحك اخفّ عليك من حركة[1]) لسانك فان اللسان اسرع الجوارح خطأً واكثرها ذنوبًا لخفّته وسرعة حركته وسهولة تمام افعاله وتمكنه من الخير والشرّ بغير واسطة[2]) فبحسب ذلك يا اخى يلزمك السعى فى زمامه وملكه ولا تُطلق له من الكلام الا ما لا غنى بك عنه لضرورة دين او دنيا واحذِفْ فضولَه طاقتك لعلّ تسلم من ضرره كقول الحكيم מות וחיים ביד לשון a) واعلم انى قدّمته على سائر الحواسّ والجوارح لصعوبة ذلك فيه على سائره على ما فعل الولى عمّ فى قوله מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו' סור מרע ועשה טוב b) وفى كتابنا من الحثّ على قلّة الكلام ما لا يخفى لكثرته وشهرته فيه واذا اردت الوقوف على[3]) صحة ما ذكرت لك من كثرة خطا اللسان أَلْزِمْ نفسَك حفظَ ما ينطلق[3]) على لسانك فى نهارك عند محادثتك[4]) للناس واختلاطك بهم وان امكنك تقييده فافعل ثم أَخطِرْه على بالك وحصّله فى نفسك عند فراغك بالليل فترى ما منه ضرورى وما منه فضولى لا ينفعك وما منه عائد بالمضرّة عليك نحو الكذب والنميمة والأَيمان والغيبة فيستبين اليك نقصانك ويظهر فيه عَوَارك فتتفقّد ذلك منك دائمًا كتفقُّدك لعَوَار عدوّك فلا تزال فى ذلك المدّة اللطيفة الّا وقد صلح لسانك وقلّ كلامك فاجعل عوضا من كثرة كلامك طول فكرتك ودوام اعتبارك ومحاسبة نفسك لله فان الفكرة سراج تُدخله قَلْبَك والمحاسبة[5])

a) Pr. 18, 21. *b*) Ps 34, 13 *ff.*

1—1) Fehlt in O. 2) B. am Rande + قالوا اسوأ الحروب اللسان الطويل وقالوا عورات الرجال بين ارجلهم وعورة السفيه بين فكّيه. 3—3) Fehlt in O. 4) F. מחאולתך vielleicht aus מחאורתך. 5) So F. T.; O. ومحاسبة النفس P. A. والمحاسبه للنفس تنير.

شمس تُنير كُدُورَ[1] ضميرك فتنكشف لك عما يستبطن فيه من الحسن والقبيح واللسان باب الضمير فان ضاع اللسان ولم يحسن ثقاف ما فى الضمير ضاع باب الخزانة فخرج ما لا تريد ان يخرج وظهر ما لا يوافقك ظهوره واذا حفظت الباب حفظت الخزانة وما فيها كقول الكتاب גם אויל מחריש חכם יחשב *a*) وقال אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר *b*) ثم اجتهد بعد ذلك فى زمام عينيك وحاسّة بصرك عن النظر الى ما لا يعنيك او يشغل قلبك عن الفكرة فيما ينفعك وازهد فى فضول النظر كزهدك[2] فى ما يعود عليك بضرر فان الله احقّ ان يُتَّقَى ويُخاف الذى حَثّ عليه وقال ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם *c*) وقال[2] اوائلنا לבא ועינא תרי סרסורי דחטאה *d*) بل استعمل بصرك والتفاتك فى مخلوقات البارى جل وعز للاعتبار بها والتفكر فيها لتَفْهَم حكمة الخالق وقدرته وجوده منها كقول الولى כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך וגו' *e*) وقال השמים מספרים כבוד אל وسائر الמזמור *f*) ثم اسع بعد ذلك فى زمام اذنك وسمعك عما لا يعنيك وازهد فى فضول السمع طاقتك ولا تُصْغ الى السماع بما لا يعنيك سمعه[3] من فضول الكلام والكذب والنميمة والغيبة وازهد فى ما يقودك الى عصيان الله واهمال فرائضه من ضروب الزمر[4] والغناء واللهو والطرب الشاغلة لك عن الفضائل والمحاسن بل اصغ باذنك الى كلام العلماء بالله وبشريعته كقول الحكيم הט אזנך ושמע דברי חכמים *g*) وقال אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין *h*) ثم اسع بعد ذلك فى زمام حاسة الذوق

a) Pr. 17, 28. *b*) Eccles. 5, 1. *c*) Nu. 15, 39. *d*) Jer. Berāchōth X 1. *e*) Ps. 8, 4. *f*) Ps. 19, 2 *ff*. *g*) Pr. 22, 17. *h*) Pr. 15, 31.

---

1) T. באורי er las wohl בנור statt כדור. 2—2) Fehlt in T. dafür hat er طاقتك. 3) P. לא יעבר aus יעניך; B. لا يوافقك ولا ينفعك سمعه; T. F. سماع ما لا ينفعك سمعه. 4) P. F. אלזהד aus אלזמר.

باخذ القوت من الطعام والشراب والزهد فى ما فوق ذلك والطف الحيلة فى ذلك[1] ان تُقِلّ كثرة الادام وتقتصر على لون واحد ان امكن تُقْنع نفسَك باليسير من الادام ما امكنك واقصد فيه الى تحصيل الخبز فى جوفك لا الى اللذّة وعوّد نفسك اكل خبزك دون ادام فى بعض الاوقات رياضةً لطبيعتك حتى يسهل ذلك عليك عند تعذر الادام فان امكنك ترك الادام الذى يتكلف فيه مشقّة وتقتصر على ما لا يتكلف طبخه مشقّة مثل الزيتون والجبن والتين والعنب وما اشبه ذلك فافعل واجعل اكلك بالنهار اخفّ من اكلك بالليل ان كنت ممن ياكل مرّتين فى اليوم لتخفّ حركة جوارحك بالنهار وتسهل عليك امور دينك ودنياك ثم استعمل الصيام ان كنت قوى الجسم ولو يوما واحدا فى الجمعة وما قدرت ان تُطبع نفسك على قلّة الحفل بالطعام والشراب رياضةً لها فافعل واجعل قصدك فيه الى الدواء اكثر منه الى الغذاء واما شرابك فليكن الماء الا ان يكون شربك للخمر لقصد منفعة جسمك او دفع حزن عنك كقوله תנו שכר לאובד ויין למרי נפש *a*) واياك الاكثار منه والاسراف فيه وصحبة الناس عليه فانه ادوأ داء على الدين والدنيا وقد وصفه الحكيم بما فيه كفاية לץ היין הומה שכר כל שוגה בו לא יחכם *b*) وقال عن الطعام والشراب אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו כי סובא וזולל יורש *c*) ثم اسعَ فى ثقاف يدك عن التناول ما ليس لك من متاع الدنيا وازهد فى ضروب السرقة والخيانة والغصب والعدوان على غيرك وتوقّفْ عند حركة يديك وفكّر فى عواقب حركتهما واحفظ مروءتك وادبك بالترفع[2] عن فعل القبيح بهما كقوله ושומר ידו מעשות כל רע *d*) وقال נוער כפיו מתמוך בשוחד *e*) بل استعمل

a) Pr. 31, 6. *b*) Pr. 20, 1. *c*) Pr. 23, 20. *d*) Jes. 56, 2. *e*) Jes. 33, 15.

1) F. B. فى هذا المعنى. 2) O. בל תרפע פעל.

يديك فى فرائض الله تعَ وافتحها بالعطاء للضعيف والفقير كقوله כי פתח תפתח את ידך לו a) وقال כפה פרשה לעני b) وكذلك يجب أن تتناول بها ما يقوم به كفافك ويغنيك عن السؤال وعن اخذ المال الحرام وعن اكتساب الفضل فيك بالاحسان اليك والافضال عليك فتُكْسِب حسناتَك غيرَك ويفوز بفضائلك مَن تفضّل عليك ولا تكون عائلاً[1]) على الناس كقول بعض العلماء رَحِمَ الله عبدًا زهد فى الدنيا ولم يكن زهده كَلًّا[2]) على اخوانه ورَفَعَ عنهم مؤونته وتعرّض بجوارحه عملَ ضرب من ضروب الصناعات كقوله יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך c) وقد قيل رأس الزهد اصلاح الكِسْرة[3]) وقال آخر راس الزهد النظر فى اصلاح الخبز يعنى ان يكون من أَحَلّ[4]) المكاسب ثم اجْرِ على حسب ذلك فى رجليك من ثقافهما عن المشى فى جملة العصاة طالبى الفضول كقوله אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו' d) بل اجرِ الى كل عمل صالح ومجالس الحكماء كقوله הולך את חכמים יחכם e) وقال למען תלך בדרך טובים f) وقد جمع الكتاب جملة ما تقدم لنا من زمام الحواس وقال מי יגור לנו אש אוכלה וגו' فقال הולך צדקות ודובר מישרים g) וגו' ثم جمعها الحكيمُ وضمّ اليها القلب فى قوله שש הנה שנא ה' וגו' עינים רמות לשון שקר וגו' לב חורש מחשבות און וגו' יפיח כזבים עד שקר וגו' h) وكذلك تجدها عند البحث فى מזמור: ה' מי יגור באהליך וגו' הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו וגו' i) وينبغى لك يا اخى ان تعلم ان ثقاف جملتها ليس يصحّ لك عند اهمال واحدة منها لانها كاللؤلؤ المنظوم فى سِلْك اذا انحلّ منه شىء انحلّ جملته وفسد نظامه

a) Deut. 15, 8. b) Pr. 31, 20. c) Ps. 128, 2. d) Ps. 1, 1. e) Pr. 13, 20. f) Pr. 2, 20. g) Jes. 33, 14 *ff.* h) Pr. 6, 16 *ff.* i) Ps. 15, 1 *ff.*

---

1) O. עאילה P. עאליא F. עאלה. 2) F. כללא. Die übrigen Hss. בלאא. 3) P. אלכטרה F. אלכלקה. 4) O. אחל.

فاسعَ فى التحفّظ بجميعها فستكون لك كل واحدة منها عون على سائرها كقول اوائلنا מצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה ששכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה a) وقال الولى فى اتباع الفضائل بعضها بعضا אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום וגו' b) وذلك שומע לי ثم לשקוד ثم לשמור واما الزهد المستعمل فى الضرب الثالث وهو ما يخصّنا فى ضمائرنا واعتقاداتنا وما تكُنُّه صدورنا من الخواطر المحمودة والمذمومة فاول ذلك الزهد فى مكاسب الدنيا بقلوبنا واعتقادنا الا للقوت والتبلّغ لا للذّة من اللذّات الجسمانية والتمكّن من الراحات والرئاسات والتفاخر بمتاع الدنيا الفانية سريعًا وليكن زهدك فى ذلك لله تع لا للثناء ولا[1]) للتجمّل عند تعذّر اللذّات عليك[1]) ولا لتوفير مالك بزهدك ولا تخرج فيه عن حدود الشريعة فتصومَ فى السبوت والاعياد ورؤُوس الشهور فتحرّم على نفسك بزهدك ما اوجب الله عليك مثل شريعة פריה ורביה بل يَجِبُ ان يكون زهدك على رأى الشريعة والسُّنّة فى باطنك وظاهرك ثم قصّرْ الامل فى الدنيا كأنك راحل عنها فى عشاء عشيّة يومك ثم المحاسبة لنفسك بما تقدم لنا فى باب المحاسبة ثم اقطع رجاك عمّا فى ايدى الناس والتوكل على الله والأُنس الى اقداره واحكامه ثم الخوف منه جل وعز على اختلاف ضروبه واقسامه التى ساشرحها فى ما نستأنف ان شاء الله وجملة فرائض القلوب المتقدّم شرحها فى هذا الكتاب اللازمة لك وهى عماد الزهد فى الدنيا فابحث عنها والزمها ضميرك وقلبك تنال بها كل فضيلة ان شاء الله تعالى

الفصل السادس

واما شرح ما جاء فى كتاب الله وآثار اوائلنا من امر الزهد فى الدنيا فمنها قول يعقب ابينا عم ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש c) ومنها صيام

a) Ābōth IV, 2. b) Pr. 8, 34. c) Gen. 28, 20.

1—1) Fehlt in T. O. عن اعتذار P. ענד צעפי.

مشה عم اربعين يوما بلياليها ثلاث دفعات وكذلك אליהו عم كقوله וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה[a] ومن ذلك قصّة النזיר الذى فضّله الله وسمّاه קדוש لقوله כל ימי נזרו קדוש הוא לי[b] لقطع[1] اكل شىء من ثمرة الدالية عن نفسه واطلاق شَعْرِه فقط فَحَرِىَ من قمع[2] شهوته من جملة اللذّات[3] انه مأجور ومُثاب ومن ذلك قول الكتاب לאהרן عم יין ושכר אל תשת אתה ובניך[c] فحظّر على من تناول عملا من اعمال الطاعة ان لا يَنْهَمِك فى كل ما يُشغله عن تمام الطاعة لله كقول الاوائل שתה רביעית יין אל יורה שתה חמישית אל יתפלל[d] ومن ذلك قصّة יונדב בן רכב الذى اوصى عَقِبَه[4] الّا يشربون خمرًا ولا يحرثون ولا يزرعون ارضًا ولا يغرسون كرما ولا يبنون دارا ويكون سكنهم فى اخبية خارج العمارة وهذه سيرة اهل الزهد فى الدنيا وحمد لهم ذلك كقوله לא יכרת איש ליונדב בן רכב עומד לפני כל הימים[e] ومن ذلك فعل אלישע لما جاز عليه אליהו عم كما قال שנים עשר צמדים לפניו وحلّ يده عن جميع ذلك واتّبع אליהו كقوله אשקה נא לאבי ולאמי וגו' וילך אחרי אליהו וישרתהו[f] وكذلك لا محالة كانت سيرة اكثر בני הנביאים فى ذلك العصر وفى ما قبله أن يتركوا الشغل بعمارة الدنيا والعناية بامور الاجسام ويخرجون عن الحواضر[5] ليخلون بانفسهم وافكارهم لله تع ومن ذلك تكليف الشريعة ايانا بالصيام عند التوبة[6] والاستغفار لنقمع شهواتنا عن جملة اللذات اذ هى اقوى اسباب المعاصى كقوله שבעו וירם לבם[g] وقال بضدّه כצר להם

a) I Kön. 19, 8. b) Nu. 6, 8. c) Lev. 10, 9. d) ʿErūbīn 64a. e) Jer. 35, 19. f) I K. 19, 19. g) Hos. 13, 6, 5, 15.

---

1) F. لقطع ثمر الدالية عن. 2) F. קטע. 3) P. + الدنيائية. 4) P. עקבה חלף איצא F. لا ان جدّهم قال لهم الذى. 5) F. T. ويخرجون الى الصحارى. 6) B. + وترك الطعام والشراب.

ישחרונני a) ومن ذلك قول الكتاب ולא ילבשו אדרת שער למען כחש b) فيدلّ انه كان لباس الافاضل فى القديم فكانوا يتّخذونه اهل ذلك العصر على طريق السرياء ومن ذلك قول الولى טרם אענה אני שוגג ועתה אמרתך שמרתי c) وقال טוב לי כי עניתי למען אלמד חקיך טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף d) ومن ذلك سيرة איוב التى وصف بها نفسه من التهاون بالدنيا ومتاعها وزمام حواسّه وثقاف يده ولسانه عن كل ما فيه عصيان الله وايثاره للحقّ وانصافه للمظلومين واحسانه الى الملهوفين على سير اهل الزهد فى الدنيا ومن ذلك ما فعل דניאל عند دعائه الى الله جل وعز عن طول الגלות اعنى גלות ראשין وتحزّنه عليه فى قوله לחם חמודות לא אכלתי וגו' e) وقال له المלאך כי מן היום אשר נתת את לבך להבין ולהתענות f) וגו' وهذا افضل سير اهل الزهد فى الدنيا ومن ذلك ما صنعوا اهل נינוה عند وعيد الله لهم كقوله ויאמינו אנשי נינוה באלהים ויקראו צום וגו' g) ومثله ما كان فى قصة המן من فعل ابائنا كقوله מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים h) وكثير مثل ذلك فى كتابنا اذا بحثت عنه وجدته مفرّقا فى اخبار السلف كثيرا ومن ذلك قول שלמה ع‍م אל תהי בסובאי יין וגו' i) وقال מעט שנות מעט תנומות k) وقول امّ למואל: אל תתן לנשים חילך וגו' פן ישתה וישכח מחוקק l) וגו' ومنه قوله فى כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה וגו' m) وقال כי הילדות והשחרות הבל n) وقال סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור וגו' כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע o) واما ما نَقَلَتْ الينا الآثار فى الתלמוד منه فاكثر من ان يحوط به كتابى هذا عيون ذلك موجودة اكثرها فى מסכת אבות ثمّ فى قولهم כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל

a) Hos. 13, 6. 5, 15. b) Zach. 13, 4. c, d) Ps. 119, 67, 71 *f.* e, f) Dan. 10, 3, 12. g) Jona 3, 5. h) Esther 4, 3. i, k, l) Pr. 23, 20. 6, 10. 31, 3 *f.* m, n, o) Eccles. 2, 26. 11, 10. 12, 13 *f.*

ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן a) وما يليه من قولهم התורה נקנית בארבעים ושמנה דרכים b) وفى פרקא דחסידי فى מסכת תענית مما يدلّ على زهد القوم ومن استكشف هذا المعنى سيجده مثبوتا[1] فى المعقول والمكتوب والمنقول فتقبّل عليه يا اخى بقلبك وصدق ضميرك تدركه بعون الله كقوله אם תבקשנה ככסף וגו׳ אז תבין יראת ה׳ ודעת אלהים תמצא c)

الفصل السابع

قال واما الفرق بين اوائلنا وبيننا فى الزهد فذلك لان الاوائل مثل חנוך ונח ואברהם ויצחק ויעקב ואיוב واصحابه كانت عقولهم صافية واهواؤهم ضعيفة فكانت نفوسهم منقادة لعقولهم فليسير من الشرائع كان يكفّهم فى تمام طاعة الله مع صدق ضمائرهم لله كما قال عن אברהם عم ומצאת את לבבו נאמן לפניך d) فما كان لهم حاجة الى الزهد الخارج عن الاعتدال الشريعى فلما نزل اولادهم الى مصر وسكنوها مدّة بقيّة عمر יוסף نحو سبعين عامًا فى رفاهة عيش فقويت[2] شهواتهم وغلبت اهواؤهم على عقولهم احتاجوا من الزهد الى ما يضادّ شهواتهم ويقاوم هواهم فزادهم الخالق تع من الشرائع السمعية ما قام لهم مقام الزهد الموافق لهم حسب منتهى طاقتهم ودون ذلك فلما اخذوا بلاد الشام وحصلوا فيها وتودّعوا وتنعّموا فى نعيمها طلبوا القوت وما يليه من فضول الطعام والشراب والنكاح والبنيان فكل ما زاد البلد عمرانا زادت العقول خرابا كقوله פן תאכל ושבעת וגו׳ ובקרך וצאנך ירביון וגו׳ ורם לבבך ושכחת את ה׳ וגו׳ e) فكل ما زادت الشهوات وتمكنت ضعفت العقول وتأخّرت عن التدبير فاحتاجوا الى زهد قوى يقابلون به اهواءهم وهو سبيل ال נזיר وسيرة בני הנביאים الذين ذكرنا فى ما مضى فى هذا الباب وكذلك فى سائر الاعصار لا تزال العقول فى

a) Ābōth VI, 4. b) Ābōth VI, 5. c) Pr. 2, 4 *f.* d) Neh. 9, 8. e) Deut. 8, 12 *ff.*

1) O. مكتوبا. 2) F. فتنقوت.

إدبار والشهوات فى إقبال فمتى تناولوا شيئًا من امور الدنيا شغلهم عن عمل الآخرة لغلبة الهوى عليهم فيحتاجون الى الزهد فى الدنيا للتفرّغ منها عند عمل شىء من اعمال الآخرة وكان الاوائل بقوّة عقولهم وصفاء نفوسهم يعملون لدنياهم ولآخرتهم ولا يفسد احدهما الآخر كقوله אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה וגו' *a*) وقال טוב אשר תאחוז בזה וגם מזה אל תנח את ידך *b*) ورايت يا اخى كلاما بليغا فى معنى الزهد لبعض الافاضل يُوصى ابنَه[1]) به فاستحسنتُه وجعلته خاتمة لهذا الباب على حسب ما وجدته عوضًا عن موعظتى لك وارشادى اياك اليه فافهمْه واستثبتْ فيه تنال خيرًا وصوابا ان شاء الله وهذا اول كلامه فيه اما بعد يا بُنَىَّ جعلك الله ممن يسعى فَيَعِى وَيَعِى فيفتكر ويفتكر فيتدبّر ويتدبّر فيعلم ويعلم فيعمل ولا جعلك من اهل الغَمْرَة فى الضلالات والسكرة فى الجهالات الذين استبعدهم الهوى وملكتهم الدنيا وغلبت عليهم الشهوات ومالت بهم الى اللذات وجذبهم الامل وغرّتهم الامانى وهم فى عشوائهم يخبطون وفى غيّهم[2]) يتردّدون يسمعون فلا يَعُونَ ويقولون فلا يفعلون طلبوا الراحات فوقعوا فى التَرَحات سَعَوْا الى النعيم فلحقوا بالعذاب الاليم فنفوسهم لاغبة وجسومهم ناصبة عقولهم مسلوبة وافهامهم مغلوبة يجمعون ذهبًا ذاهبًا وفضّة مُنْفَضَّة يُورثونها لاعداء وذوات غدر[3]) من النساء فيُشيّدون القصور ويسكنون القبور يبنون ما لا يُعمّرون ويجمعون ما لا يُنْفِقون يَدْفِن المرء منهم اباه وابنه ويعمل عمل مُخَلَّد بظَنّه[4]) ناسيًا لأجله ذاكرا لامله فما ظنّك بوسط ذَهَبَ طرفاه ومُفْرَدٍ تركه ابواه وانظر يا ابنى الى مَن شرح الله صدره وملّكه فكره وبصّره رُشْدَه وأراه قَصْدَه وادناه منه[5]) آمن الناسَ وأَمِنَهم وسالمهم

a) Jer. 22, 15. *b*) Eccles. 7, 18.

---

1) F. كان وصّى ابنه وحفّظه. 2) P. F. ندّهم aus غيّهم. 3) T. והחודרות? 4) Fehlt in B. F.; T. ولا يعمل عمل مخلّد ناسيا. 5) B. + ونفى الشيطان عنه T. + ונוכח מהם.

فسَلِمَ منهم عَبَدَ الناسُ اهواءهم وعبد هو الاهَ السماوات والارض المحيى والمميت الخالق الرازق[1]) الجبّار الحكيم الحىّ الواحد الموجود القديم الازلى الابدى السرمدى[1]) لا اله الا هو فكم[2]) بين قوم اتّبعوا اهواءهم فاخذتهم وحقوها فأشقتهم وبين قوم صحّت ضمائرهم وصفت سرائرهم وقرّت عيونهم واطمأنّت قلوبهم فهم بذكر الله آنسون فى الخلوات ولنعمه شاكرون على الحالات قربوا النظر والتفكير والعبر والتذكير[3]) خرقوا حُجُب البصائر فى[4]) طُرُق الضمائر الى مستقرّ اليقين على أُسّ وخرجوا من راحة الى أُنس لم يُلْهِهِم الامل ولا سوّفهم الاجل فهم من قدوم الموت على وفاز ومن عاقبته على احتراز اضيافُ الله وقصدوه وآملوه[5]) وعابدوه[6]) نطقوا بالحقّ ولهجوا بالصدق من غير تخوّف من سلطان ولا تسلّط من شيطان اعزُّ الناس عزًّا وامكنهم حرزًا واشمخهم فكرًا واعظمهم قدرا مُكْرَمون فى بيوت الخالق مُعظَّمون فى عيون الخلائق لا يُشغلهم عن ذكر الله شاغلٌ ولا يُلْهيهم عن شكره غافلٌ ألسنتهم معمورة[7]) بالتحميد والتمجيد وقلوبهم مسكونة بالاخلاص والتوحيد تنكّرتْ لهم الدنيا فعرفوها وطرقوها[8]) فوصفوها لا خفىَ عليهم غدرُها ولا غاب عنهم مكرُها لبسَتْ لهم حُلَلها فرأَوها مسلوبةً واستلانَتْ لهم فوجدوها مغلوبةً تبسّمَتْ اليهم فكلحوا اليها واستمالتهم فمالوا عنها اطّلعوا على سىّء خَتْلها[9]) وأبانوا قبيحَ فعلها فلا سلطان لها عليهم ولا وُصْلة اليهم اولائك اولياء الله الابرار واصفياؤه الاخيار اهل البصائر الجليّة[10]) والمطالب السنيّة والمساعى الرضيّة والنفوس[11]) النقيّة[11]) نُصحوا الى الله فنصحوا وتاجروه فربحوا اخلصوا النيّات فاستخلصوا اصفوا الطويّات

1—1) Fehlt in P. F. B. 2) T. F. فكم بينهم وبين قوم صحّت.
3) O. F. والتدبير. 4) P. وسلكوا فى. 5) P. وعلموه O. a. R. وحامدوه.
6) B. + واطرحوا اشغال الدنيا. 7) F. T. מעודה. 8) So alle Hss. wohl وطرقوها »sie wandeln in ihr" T. ודברו בו las er ונטקו בהא?
9) O. כתלהא B. בכלהא. 10) B. + والهمم العالية. 11—11) Fehlt in B. P. T.

فاصطفوا تزوّدوا التقوى فى سَفَر البلوى فنجوا وركبوا مطايا الاعمال فوصلوا اسْتَقْبَلَهُمْ سرورٌ موصول وحُبورٌ لا يزول فَازُوا فى مَوْقِف الحساب وأَمِنوا من العذاب فانْصَحْ لنفسك يا بُنَيَّ قبل ندامة لا تغنى[1]) وحسرة لا تنقضى وَفَّقَنا اللهُ واياك الى سبيل الرشاد وعدل[2]) بنا وبك الى طريق الاسعاد بعونه وجزيل رحمته ان شاء الله والسلام[3]) عليك ورحمة الله[3])

---

1) O. תנגלי F. תנני. 2) B. ועאר. 3—3) Fehlt in B.

الباب العاشر في صدق المحبّة لله تعالى

قال انه لما تقدم لنا في ما مضى من كلامنا في الباب التاسع شرح معاني الزهد في الدنيا وكان غرضنا فيه افراد القلب وتفرغه لمحبّة الله جل وعز والتشوّق الى رضائه رايت ان اتبعه بشرح وجوه وجوب المحبّة لله وحده جل وعز اذ هي غاية المراتب ونهاية المنازل في درجات اعلى الطاعة لله فنقول قبل ذلك وبالله نستعين ينبغي لك يا اخي ان تفهّم وتعلّم ان جميع ما تقدّم ذكرُنا له في هذا الكتاب من فرائض القلوب وفضائل الاخلاق ومكارم النفوس فهي مراقٍ ودرجات الى هذا المعنى الاعلى الذي قصدنا شرحه في هذا الباب وكذلك يجب ان تعلم ان كل فريضة وفضيلة معقولة او مكتوبة او منقولة فهي مراتب ومنازل ترتقى بها الى هذا المعنى وهو غايتها ونهايتها لا درجة فوقه ولا مرتبة بعده ومن أجْل ذلك قَرَنَه الرسول عم في משנה תורה بخالص التوحيد في قوله שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד: ואהבת את ה' אלהיך וגו' a) ثم اكّد عليه وردّده في משנה תורה كثيرا نحو قوله לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו b) ومعنى الדביקה صدق المحبّة وخالصها كقوله ויש אוהב דבק מאח c) وكثيرًا ما قدّم الكتاب ذكر الخوف لله على المحبّة له نحو قوله ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך וגו' d) وقال את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד וגו' e) ووجب تقديم الخوف على المحبّة لله لانه غاية الزهد وابعد

a) Deut. 6, 4*f*. *b*) Deut. 30, 20. *c*) Pr. 18, 24. *d*, *e*) Deut. 10, 12, 20.

نهايته واقرب الدرجات الى درجة المحبّة لله وهو اول باب من ابوابها ولا سبيل اليها حتى يتقدّم له الخوف والهيبة من الله تعَ ولذلك قدّمنا باب الزهد لهذا الباب اذ من الممتنع علينا تمكّن صدق محبّة الله فى قلوبنا مع تمكّن حب الدنيا منّا فمتى خلا قلب المؤمن من حبّ الدنيا وصحا من شهواته عن تمييز وفهم تمكّنت محبّة الله من قلبه ورسخت فى نفسه حسب شوقه اليه وتمييزه عنه كقوله אף אורח משפטיך ה' קוינוך לשמך ולזכרך תאות נפש a) فينبغى ان نبيّن من امر المحبّة لله عن سبعة معانٍ احدها ما معنى المحبّة لله والثانى على كم وجه تكون المحبّة لله والثالث كيف السبيل اليها والرابع هل هى فى طاقة كل نسان ام لا والخامس فى وجوه مُفسِداتها والسادس فى دلائلها التى بها تصحّ من المؤمن والسابع فى سِيَر المحبّين فى الله

الفصل الاول

قال واما معنى المحبّة لله فهو انقطاع النفس ونزاعها بذاتها الى الله عز وجل لتتّصل بنوره الأعلى وذلك ان النفس جوهر بسيط روحانىّ تنزع الى شاكلتها من الاشخاص الروحانية وتنافر بطباعها ما يخالفها من الاجسام الكثيفة فلما قيّدها الخالق تعَ بهذا الجسم الكثيف الكثير الظلمة لاختبارها فيه بتدبيرها له لزمها الاحتياط عليه وجرّ المنافع اليه من اجل المشاركة والالفة التى انطبعت بينهما من اول النشأة فاذا شعرتْ النفس بما فيه صلاح لجسمها وقوام لجسدها نزعت بهمّتها نحوه وتشوّقت اليه طَلَبًا للراحة من اسقام جسمها وآفاتها كتشوّق الانسان الى الطبيب الماهر اذا مرض وله من يلزمه مراعاته والقيام باسبابه واذا شعرت النفس بمعنى يزيدها نوراً فى ذاتها وقوّة فى نفسها نزعت بهمّتها نحوه ولازمته بافكارها واجالت فيه خواطرها ولا تزال شائقة اليه وتائقة نحوه وتلك غاية المحبّة الخالصة فلما كان ذلك كذلك وكانت دواعى الجسم كثيرة

a) Jes. 26, 8.

وحوائجه الى ما يسدّ خَلّته متواترة مع الساعات والاوقات ولم يكن بدّ للنفس من النظر له فى جميع ذلك اذ لا سكون لها ولا راحة دون تسكين آلام جسمها شغلت النفس بامور جسمها عن محبوباتها الخاصّة بذاتها والموافِقة لها فى نفسها التى بها سعادتها فى دار قرارها فاذا سطع عليها نور العقل وكشف لها وَجْهَ قُبْحِ ما نزعت اليه بمحبّتها ومالت نحوه بخواطرها مع غفلتها عما فيه نجاتها فى الدارَيْن انصرفت عن ذلك[1] ووكّلت امرها الى الخالق الرازق ومالت بهمّتها فى طلب وجه الفوز لها من عظيم ما تنشّبت فيه وجسيم ما امْتُحنت به فعند ذلك يَقَع لها[2] الزهد فى الدنيا وفى جميع لذّاتها والتهاون بالاجسام وبجملة شهواتها فيتبع ذلك جلاء عينها وصفاء بصرها من غيم الجهل بالله وبشريعته فيمتاز الحقّ من الباطل عندها وينكشف اليها وجه حقيقة خالقها ومدبّرها فاذا تبينت من عظيم قدرته وجلال عظمته خرّت له ساجدة روعًا وفزعًا وهيبةً ووَجَلاً وخوفًا من عظمته وجلالته فلا تزال كذلك حتى يُؤْنسها الخالق تع ويُسكن روعها وفزعها وعند ذلك تَشُفُّ[3] المحبّة فى الله جل وعز وتنفرد بالاخلاص له والحبّ فيه والتوكّل عليه والتشوّق اليه فلا شغل لها غير شغل طاعته ولا يتصرّف خاطرها فى غيره ولا يتردّد فكرها فى سواه ولا تُطْلِق جارحة من جوارح جسدها الا فى استجلاب رضائه ولا ينطلق لسانها الا بذكره وحمده وشكره وتمجيده حُبًّا فيه وشوقًا الى رضائه فان أَنْعَمَ عليها شَكَرَتْ وان اشقاها صبرت ولم تَزِدْ بذلك الا حُبًّا فيه وشوقًا الى رضائه وتوكّلا عليه كما قيل عن بعض الافاضل انه كان يقوم فى الليل ويقول الهى أَجَعْتَنى وأَعْرَيْتَنى وفى ظلمة الليل اجلستنى وعزّك وجلالك لو أَحْرَقْتَنى بالنار ما زادنى ذلك

1) F. وركنت الى. 2) Nur F. so. Die übrigen Hss. יעקלהא.
3) Nach O. P. תסקי; F. T. תסקא כאם.

الا حبا فيك واغتباطا بك نظير قول איוב عم הן יקטלני לו איחל *a*) والى هذا المعنى اشار الحكيم بقوله צרור המור דודי לי וגו' *b*) وقال[1] اوائلنا فيه على سبيل التاويل אף על פי שמיצר ומימר לי בין שדי ילין *c*) وهذا شبيه بقول الرسول عم ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך *d*) وقال לאהבה את ה' אלהיך *e*)

الفصل الثانى

قال واما على كم وجه تكون المحبّة لله تع فنقول فى الجواب عن ذلك ان محبّة العبد لسيّده تكون على ثلاثة ضروب احدها محبّة العبد لمولاه من اجل احسانه اليه وافضاله عليه والثانى محبّته فيه من اجل تجاوزه عن سيّئاته وكثرة عفوه عنه وغفرانه لذنوبه والثالث محبّته فيه اجلالًا ورفعًا وهيبةً لِذاته ولِعَيْنه لا لرغبة ولا لرهبة وعلى هذا القياس تكون المحبّة منا لله لكثرة احسانه الينا وتواتر نِعَمه علينا فتعلّقت بحبّه نفوسنا رجاءً فى ثوابه وقد تكون المحبّة لله لستره علينا ذنوبنا وتجاوزه عن سيّئاتنا مع عظيم عصياننا له وخلافنا لامره ونهيه وقد تكون المحبّة لله لذاته ولعينه اجلالا واعظامًا وتلك المحبّة الخالصة لله تع ولذلك اكّد علينا الرسول عم فى ذلك بقوله ואהבת את ה' אלהיך וגו' وقد اراد بقوله את ה' אלהיך تلقاء اخلاق الناس واختلاف مذاهبهم فى سخائهم وبخلهم باجسامهم واموالهم واعراضهم فمنهم من يسخو بجسمه وماله ويوفّر عرضه ونفسه ومنهم من يسخو بعرضه وماله فى توفير جسمه ومنهم من يسخو بجسمه وعرضه ويوفّر ماله وعلى ما قال الاوائل عم אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך אם יש

a) Hi. 13, 15. *b*) Cant. 1, 13. *c*) Šabbāth 88 *b*. *d*) Deut. 6, 2. *e*) Deut. 19, 9.

1—*b*) Nur in F. T.

לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך a) وقد يريد بقوله בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך تلقاء اختلاف مصادقة الناس بعضهم لبعض وذلك أن الأَحِبّاء على ثلاثة ضروب منهم من يبذل فى رضا محبوبه ماله فقط ومنهم من يبذل فى رضا محبوبه ماله وجسمه فقط ومنهم من يبذل فى رضا محبوبه ماله وجسمه ونفسه لشدّة افراط محبته فيه كقوله ויש אהב דבק מאח b) وقال عن דוד ויהונתן: כי אהבת נפשו אהבו c) وقال נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים d) فأكد الرسول عم علينا فى محبّة الله جل وعز أن تكون كُلِّيَّةً بالنفس والجسم والمال ليبذل المؤمن جميع ذلك فى محبّة ربّه فلا يبخل بشىء منها عند رضا الله جل وعز كقول اوائلنا عم בכל לבבך בשני יצריך ביצר הטוב וביצר הרע ובכל נפשך ואפילו נוטל את נפשך בכל מאודך בכל ממונך e) وقالوا עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך f) وقد يريد בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך اعتقاد المحبّة لله فى الباطن واظهار ذلك فى الظاهر حتى يصحّ من المؤمن صدقُ محبّته لربّه فى سرّه وعلانيته وباطن امره وظاهره على التساوى والتعادل والموازنة والنسبة كقول المولى عم לבי ובשרי ירננו אל אל חי g) وقد يريد بقوله בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך لتكون جملة محبّتك واجتهادك فى غيره مصروفة لوجهه ولا تُشرك بمحبّته محبّة غيره فان احببت سواه فليكن فى ما يُرضيه عنك فيكون ذلك فرعا من محبّتك فيه جل وعز ولذلك قال בכל فى كل واحد منها على ما ذكرت فى شرح التنبيه العقلى فى الباب الثالث من كتابى هذا

الفصل الثالث

قال واما كيف السبيل الى المحبّة لله جل وعز فنقول فى الجواب عنه

a) Jōmā 82 *b*. *b*) Pr. 18, 24. *c*) I Sam. 20, 17. *d*) II Sam. 1, 26. *e*) Jōmā ibid. *f*) Ābōth II, 5. *g*) Ps. 84, 3.

ان هذا المطلوب ليس يحصل لطالبه الا بعد مقدّمات كثيرة فاذا صحّت المقدمات[1]) تنتج عنها المحبّة فى الله جل وعز واما من قصد بذاتها فلا سبيل له اليها واما المقدّمات التى ينبغى للمؤمن ان يقدّم لها فى نفسه فهى اخلاصان وتواضعان ومحاسبتان واعتباران واما الاخلاصان فاحدهما اخلاص التوحيد لله تع والثانى اخلاص العمل بطاعة الله وعبوديته لوجهه فقط واما التواضعان فاحدهما التواضع لله جل وعز والثانى التواضع لاولياء الله وصَفْوَته واما المحاسبتان فاحداهما محاسبة نفسه عما لزمه لله على تواتر نِعَمِه عليه والثانية محاسبة نفسه لله على ستره لذنوبه[2]) وامهاله اياه وصفحه عنه واما الاعتباران فاحدهما الاعتبار بما سلف للاوائل عم بوقوفه على كتاب الله وآثار اوائلنا عم كقول الولى عم זכרתי ימים מקדם הגיתי בכל פעליך וגו' a) والثانى الاعتبار بالدهر بما يشاهد من عجائب الله فى مخلوقاته وقد شرحت فى كتابى هذا جملة من عيون هذه المعانى حسب طاقتى بما فيه كفاية لمن فهم وقصد الى ما فيه نجاته وخلاصه فى دنياه وآخرته فاذا احكم ذلك وقَرَنَ به الزهدَ فى لذّات الدنيا وشهواتها وتبيّن عظيمَ جلالة الخالق وعظمته ورفعته وفَهِمَ عن صغر قدر نفسه ونزارته وتفاهته ثم ميّز جميلَ فضل الله عز وجل عليه وجزيلَ احسانه اليه تَبِعَ ذلك من المؤمن اخلاصُ المحبّة لله وصدقُ صفاء نفسه له وتشوّقه اليه بجدّ وحرص ونشاط على نحو ما قال الولى נפשי אויתיך בלילה וגו' b) وقال לשמך ולזכרך תאות נפש c) وقال الولى צמאה לך נפשי כמה לך בשרי d) وقال צמאה נפשי לאלהים לאל חי e) ومن اقوى ما تستعين به يا اخى على هذه الدرجة العالية لخوف الرائع لله والهيبة منه والفزع من امره ونهيه والتفكر دائمًا فى اطّلاعه على سرّك وجهرك وباطنك وظاهرك وتدبيره لك

a) Ps. 143, 5. b, c) Jes. 26, 9, 8. d) Ps. 63, 2. e) Ps. 42, 3.

---

1) P. المقدمات صحّت المحبّة. 2) F. لزلاته.

وسياسته ولطفه بك وعلمه بما بطن وظهر فى الماضى والمستأنف من اعمالك وافكارك مع تأنيسه لك وتقريبه ايّاك فلا تجد بدّا عند ذلك من النزوع اليه بقلبك وضميرك وخلوص نيّتك وصدق يقينك فتتعلّق نفسك بحبّه وتأنس الى شفقته وعظيم رحمته ورأفته فلا تُشرك عند ذلك بمحبّته محبّةَ غيرِه ولا يطّلع منك مع خوفك خوفا لسواه فلا تفقده من خاطرك ولا يخلو[1]) عن نظرك فيكون أنيسك فى الخلوات وجليسك فى الفلوات فالملاء من الناس عندك كالخلاء لا يَهيبك امرُهم ولا يروعك شأنهم والخلاء عندك منهم كالملاء لا يُوحشك فقدُهم ولا يغُمّك عدمهم بل لا تزال مسرورًا بربّك فارحًا بخالقك مبتغيا برضائه متشوّقا الى لقائه كقوله ישמח צדיק בה' וגו' *a*) وقال المولى ואני בה' אעלוזה אגילה באלהי ישעי *b*) وقال المولى الآخر ה' אורי וישעי ממי אירא *c*) وسائر الמזמור

الفصل الرابع

قال واما هل المحبّة فى طاقة كل انسان ام لا فنقول فى الجواب عن ذلك ان المحبّة على ثلاثة ضروب احدها محبّة يَسْهل على المُحبّ تلاف ماله فى جانبها لا تلاف جسده ولا نفسه ومنها محبّة يسهل على الانسان المحبّ تلاف جزء من جسده مع تلاف ماله اذا طمع ببقاء نفسه فى الحياة مع جسده والضرب الثالث محبّة يسهل على المحبّ فى جانبها تلاف الاموال والاجسام والارواح وقد وجدنا אברהם אבינו عم اظهر محبّته لربّه فى كل ضرب منها اما فى ماله فظاهر انه كان يتبرّع بنفقته لماله على الاضياف[2]) ليعرّفهم بالخالق تع ثم قوله لملך סדום: אם מחוט ועד שרוך נעל *d*) دليل على نزاهة نفسه وهوان المال عنده واما فى جسمه فالברית מילה الذى لم يتردّد دون تنفيذ ذلك فى نفسه وفى غيره بسمح واما

a) Ps. 64, 11. *b*) Hab. 3, 18. *c*) Ps. 27, 1. *d*) Gen. 14, 23.

1) Hss. יכלא. 2) O. אלצ̇יעף P. אלצ̇יאף.

سخاؤه بتلاف نفسه محبّةً في الله في قصّة יצחק الذى اظهر فيها نشاطاً وعليها حرصًا دلّ[1]) على صفاء محبّته لله واخلاصه في طاعته وهي الدرجة العليا من درجات المحبّة في الله تعَ ومثلها لا تصحّ من كل انسان اذ هي فوق الطاقة[2]) البشرية لان الطبع يضاددها وينافرها فمتى[3]) وُجِدَتْ في الخواصّ من الناس انما تكون بتاييد الله جل وعز لهم ونصرته اياهم من غلبة الهوى عليهم جزاءً لاجتهادهم في طاعته وقيامهم بفرائض شريعته بصدق نفوسهم واخلاص قلوبهم وصفو ضميرهم له مثل انبياء الله وصَفْوته وخالصته وليس في طاقة كل بشر الصبر على مثل ما ذكرنا لله تعَ لمضادّة الطبع والهوى له واما الضربان الاولان فهما في طاقة اكثر الناطقين عند اجتهادهم في المقدّمات التى قدّمنا في هذا الباب والدليل على ان هذين الضربين دليلان على اخلاص المحبّة في الله تعَ قول השטן عن איוב עם החנם ירא איוב אלהים: הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו וגו׳ ואולם שלח נא ידך וגו׳ [a]) يعنى انه كالتاجر معك في محبّته وخوفه لك يبتغى في ثمنها كرامة الدنيا ومتاعها لكن اقطعْ عنه ما مَنَحْتَهُ من فوائد الدنيا فان بقى على حاله لك فهو مُخلص في محبّته فقال الله הנה כל אשר לו בידך רק אליו אל תשלח ידך [b]) فامتثل ما علمت في ماله وبنيه فلم يتغيّر في ظاهره ولا في باطنه لله وثبت على صدق المحبّة له عند قوله ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה ה׳ נתן וה׳ לקח יהי שם ה׳ מבורך [c]) فقال الله للשטן: השמת לבך אל עבדי איוב וגו׳ فقال עור בעד עור וגו׳ אולם שלח נא ידך וגע אל עצמו וגו׳ [d]) اى ان كثيرًا ما يسمح بماله وعياله وولده في صيانة جسمه لكن ليس يظهر صدق ضميره لك واخلاص محبّته فيك الّا عند مِحْنته في جسمه وبدنه بما يُؤلمه ويُقلقه فقال الله تعَ له

a, b) Hi. 1, 9 *ff.* *c*) Hi. 1, 21. *d*) Hi. 2, 3 *f.*

1) Hss. دلّت. 2) O. אלטבקה P. אלטאעה. 3) O. فما.

הנו בידך רק את נפשו שמור *a*) ففعل ما اشترط به من محنته فى جسمه فصبر عنـد ذلك ولم يتغيّر يقينه وحسنُ مذهبه فى الله لقوله لأهله כדבר אחת הנבלות תדברי גם את הטוב נקבל מאת האלהים ואת הרע לא נקבל *b*) فظهر صدق محبّته وصفاء نفسه لله عند من شكّ فيـه لصبره وسماحه بتلاف ماله والمِ جسمه ولم[1]) يجوّر حكم ربّه[1]) وقال فى جملة مناظرته لاصحابه הן יקטלני לו איחל *c*) فاستحسن الله ذلك منه ولم يستحسن كلام اصحابه فى توبيخهم له كقوله ויאמר ה׳ אל אליפז התימני חרה אפי בך ובשני רעיך כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב *d*) وترى قد قرن الله تع به فضلَيْن فاتّخذهم مثـلا فى قوله נח דניאל ואיוב *e*) ثم جَبَره الله جل وعز بقوله וה׳ שב את שבות איוב *f*) وعلى مثال رأيه ومذهبه كان جميع الاولين الممتحنين مثل דניאל בגוב אריות وחנניה מישאל ועזריה בכבשן האש وעשרה הרוגי מלכות ومن جرى مجراهم وعلى مثل هذه الدرجة حثّ الرسول عم بقوله ואהבת את ה׳ אלהיך *g*) فمن اقام على المحبة التى تكـون لرغبة او لرهبة فى الدنيا وفى الآخرة التى فى طاقة اكثـر الناطقين القيام بفرضها وجدّ فيـها ودام عليها أيّـده الله واعانه على المحبة الخالصة التى تكون اجلالًا واعظامًا لله جل وعز التى هى فوق الطاقة البشرية كما قال الكتاب אני אהבי אהב ומשחרי ימצאנני *h*) وقـال וחטאי חמס נפשו כל משנאי אהבו מות *i*)

الفصل الخامس

قال واما مفسدات المحبة لله فكثيرة جدًا منـها تقصير الانسان فى المقدمات التى تنتج[2]) عنها المحبة لله جل وعز ومنها مفسدات المقدمات التى تقدّم شرحنا لها فى كتابنا هذا وانا فى غنًى عن تكريرها لئلّا يطول

a—d, f) 2, 6, 10; 13, 15; 42, 7, 10. *e*) Ez. 14, 14. *g*) Deut. 6, 5. *h—i*) Pr. 8, 17, 35.

1—1) Fehlt in T. 2) So nach F. T.; die anderen Hss. תכ̇רג.

ذلك ومنها البغضة فى من أحبّه الله والمحبة فى من بغضه الله كما قال הלרשע לעזר ולשונאי ה׳ תאהב ובזאת עליך קצף מלפני ה׳ a) وقال מצדיקי רשע עקב שוחד וגו׳ b) وقال מצדיק רשע ומרשיע צדיק וגו׳ c) وقال עוזבי תורה יהללו רשע d) وقال אומר לרשע צדיק אתה e)

الفصل السادس

قال واما دلائل المحبة فى الله جل وعز[1] فمنها الترك لكل ما يُشغل عن طاعة الله تع من امور الفضول[2] ومنها ظهور آثار الخوف من الله تع عليه وهيبته على وجهه كقوله ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו f) والخوف لله تع على ضربين احدهما خوف عقابه ومحنته للانسان فذلك الخائف لِما يُؤلمه ويُقلقه الذى لو أمن مما يؤلمه لم يُهِبْهُ عظيمُ قدر الله وجلاله وعنه يقول اوائلنا عم ליחוש דילמא אתי למעבד מאהבה ומיראה g) وهو مُقصّر عن درجة الخائفين لله جل وعز وهو شبيه بما نهى اوائلنا عنه بقولهم אל תהיו כעבדים וגו׳ h) وقال بعض الصالحين انى لاستحيى من ربى ان اعبده لثواب وعقاب فاكون كالعبد السوء ان خاف ورجا عمل والّا لم يعمل لكن اعبده لِما هو اهله والضرب الثانى خوفُ هيبةٍ واجلال واعظام لقدر الله جل وعز ولا يزايل الانسان ولا يفارقه مدّة عمره وهذه أعظم درجات الخائفين لله تع الذين وصفهم الكتاب بالיראה وهو المدخل الى المحبة الخالصة والشوق المقلق الى الله عز وجل ومن وصل الى هذه الدرجة من الخوف لله لم يَهَب ولا يخاف غير الله كما وصف بعض الصالحين انه وجد بعض الخائفين لله راقدا فى مفازة من الارض فقال له أَلَمْ تَخَفْ من الاسد فى رقادك فى مثل هذا المكان قال له انى لاستحيى

a) II Chr. 19, 2. b) Jes. 5, 23. c, d, e) Pr. 17, 15; 28, 4, 24.
f) Ex. 20, 20. g) Megillā 25 b. h) Ābōth I, 3.

---

1) T. + من المحبّ F. מזאל מחבוב verschrieben aus מן אלמחב.
2) O. P. الدنيا.

من رنى ان يرانى انى اخاف غيرَه ومنها استواء المدح والذم فى رضا الله جل وعز عند الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومنها بَذْلُ نفسه وجسمه وماله وولده فى رضا الله تعـ كقوله כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה a) ومنها ترديد ذكر اسم الله على لسانه بالحمد والشكر والتسبيح والتمجيد كقوله ולשוני תהגה צדקך כל היום תהלתך b) وقـ ימלא פי תהלתך כל היום תפארתך c) وان لم يصرف اسم الخالق تعـ فى قَسَم وحلْف وقَذْف اما القسم فما ينطلق على لسانه من الأَيمان الحانثة والعبثية التى لا تدعوه ضرورة اليها ولا يلزمه فى السُنّة القسم بها واما الحلف بالله فهى الأَيمان التى يكلّف القسم بها عند المعاملة للناس فيجب عليه ان يتحفّظ فى كل ما يقوده الى ذكر اسم الله فى[1] اثبات حقّ وابطال باطل واحرى فى اثبات باطل وابطال حقّ[1] اجلالا لاسم الله واكراما له كقوله נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה d) وقـ ליראה את השם הנכבד והנורא הזה e) وقـ וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה f) وقـ اوائلنا אלו בני אדם שיראים להוציא שם שמים לבטלה g) واما القذف فمثل الأَشتام القبيحة واللعائن التى يصرف اسم الله فيها فذلك من اقبح القبيح على المؤمن وقد استسهل عوامّ الناس ذلك حتى بلغوا منه الى غاية القبح وقصدوا بذلك التشنيع والابلاغ فى سفههم والتعظيم والتفخيم لقبائحهم وما اشبههم فيه لقول الحكيم כשחוק לכסיל עשות זמה h) وقـ כי כלה חנף ומרע וכל פה דובר נבלה i) وقـ כסף נבחר לשון צדיק k) ومنها الاستثنا[2] بمشيئة الله فى كل ما يستأنف من

a, b, c) Ps. 44, 23; 35, 28; 71, 8. *d*) Ps. 24, 4. *e*) Deut. 28, 58. *f*) Mal. 3, 20. *g*) Nedārīm 8*b*. *h*) Pr. 10, 23. *i*) Jes. 9, 16. *k*) Pr. 10, 20.

1—1) Fehlt in T. 2) So auf Vorschlag von Prof. Goldziher. T. umschreibt es durch שיתנה. F. אלאסתנא; die übrigen Hss. אלאסתהאנה.

قول وعمل اذا وعد به غيره ولو كان فى اقلّ زمان وذلك لوجهين احدهما اما حذرًا من معاجلة الموت له قبل ذلك فلا يتمّ ما وعد به والوجه الثانى لجهله بما سبق فى قدر الله من نفاذ ذلك ومنها الارشاد والهداية الى طاعة الله بضروب اللطف والشدّة حسب احتمال الزمان والمكان وطبقات الناس ودرجاتهم من الملوك الى السوقة كقول الحكيم ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבולות יקנה *a*) وقال לתת לפתאים ערמה *b*) وقد ينبغى لك يا اخى ان تعلم[1] ان فضائل المؤمن وان بلغ الغاية القصوى فى اصلاح نفسه لله تع ولو قارب الانبياء[2] فى حسن اخلاقهم وجميل سيرتهم واجتهادهم فى طاعة الله تع واخلاصهم له ليس كفضائل من هدى الناس ورشد اهل المعاصى الى طاعة الله جل وعز فان فضائله تتضاعف[3] بفضائلهم على مرور الايام وكرور الازمان والمثل فى ذلك بتاجرين حلّا فى مدينة فربح احدهما فى سلعة واحدة كانت معه عشرة امثال راس ماله وكان جملة ذلك مائة درهم وربح التاجر الثانى للدرهم ضِعْفَه فقط وكان كثير السلع وحصل له فى جملة ما باع عشرة آلاف فكان فضل التاجر الاول على كثرة اضعاف ربحه تسعين درهما وعشرة اجزاء من احدى عشر جزء فى الدرهم وكان فضل التاجر الثانى خمسة آلاف درهم على قِلّة تضاعف ربحه وكذلك يا اخى من لم يستصلح الّا نفسه فقط وان بلغ الغاية من ذلك ليس كمن استصلح مع نفسه نفوسا كثيرة فانه يتضاعف فضله حسب فضل جميع من استصلح لله تع كقول اوائلنا عم *c*) כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו משה זכה וזכה את הרבים זכות הרבים תלויה בו שנאמר צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל وقال الحكيم ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב *d*) وقال תורת אמת היתה בפיהו *e*) ומצדיקי הרבים

a, b) Pr. 1, 5, 4. *c*) Ābōth V, 18. *d*) Pr. 24, 25. *e*) Mal. 2, 6.

1) O. تعرف. 2) F. T. الملائكة. 3) O. תתעארץ.

ככוכבים לעולם ועד *a*) ولذلك حثّ الله تعَ علينا فى التوبيخ لاهل التقصير بقوله הוכח תוכיח את עמיתך *b*) وقل اوائلنا عمَ עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה ושמואל אמר עד קללה *c*) وقال מוכיח אדם אחרי חן ימצא וגו׳ *d*) ومنها فرحه وسروره بحسناته اغتباطا بها لا عُجْبا وتفاخرا وحزنه واغتمامه لسيّئاته[1]) توبةً منها وندمًا عليها كقوله פלגי מים ירדו עיני וגו׳ *e*) ومنها التنفّل بالصيام بالنهار اذا كان جسمه محتملا لذلك والتنفّل بالصلاة بالليل دائما[2]) وانما خصَّصتُ التنفّل بالصلاة فى الليل وان كان ذلك بالنهار حسنا[3]) لان صلاة الليل اخلص من صلاة النهار لوجوه منها ان الانسان بالليل افرغ[4]) منه بالنهار ومنها لان شهوات الجسم من الطعام والشراب اسكن[5]) بالليل منها بالنهار ومنها[6]) التخلّى من اشغال الدنيا من بيع وشراء وقبض ودفع وبنيان وحرث وزراعة وما اشبه ذلك من تصرّف اهل الدنيا بالنهار[6]) ومنها انقطاع الكلمة بينه وبين الناس من صديق يزوره وجليس يحدّثه وصاحب دَيْن يطالبه عما عليه ومنها سكون حواسّه عن اكثر محسوساته بالليل لانه لا يرى ما يشغله ولا يسمع من يقطع عليه ومنها تخلّصه من الرياء وبُعده عنه لقلّة الحاضرين معه بالليل وربما لم يمكنه الانفراد بالنهار ومنها الخلوة بذكر الله جل وعز والانس به عند خلاء كل حبيب بحبيبه وانفراد كل محبوب بمحبوبه كقوله נפשי אויתיך בלילה וגו׳ *f*) وقل על משכבי בלילות וגו׳ *g*) وقد تكرّر ذكر صلاة الليل فى كتابنا كثيرا منه قول الولى عمَ זכרתי בלילה שמך ה׳ וגו׳ وقل חצות לילה אקום להודות לך וגו׳ קדמתי בנשף ואשועה וגו׳ קדמו עיני אשמורות *h*)

a) Dan. 12, 3. *b*) Lev. 19, 17. *c*) ʿArakhīn 16 *b*. *d*) Pr. 28, 23. *e*) Ps. 119, 136. *f*) Jes. 26, 9. *g*) Cant. 3, 1. *h*) Ps. 119, 55, 62, 147, 148.

---

1) F. فليقابل ربّه بالتوبة والندامة عنها كقوله. 2–3) Fehlt in F. T. 4) A. اخلى. 5) O. אמכן. 6–6) Fehlt in T.

יום צעקתי בלילה נגדך *a*) وقال קומי רוני בלילה לראש אשמורות *b*) وكثير مثل ذلك وقد لخّصتُ كلاما بليغا يقتضى تقريع النفس وتوبيخها وتنشيطها وتحريكها للصلاة بلفظ عبرانى وسمّيته תוכחה واتبعته بكلام عبرانى فصيح يقتضى تسبيحا وتمجيدًا لله جل وعز واستغفارا واستعطافا بكلام لطيف محرّك لنفس المصلّى ومهيّج لطبعه وسمّيته בקשה واثبتّهما فى آخر كتابى هذا لمن اراد التنقّل بهما ليلا او نهاراً فمن الزم نفسه ذلك فليلتزم فى الתוכחה ان يصليها فى حال قعود بعد تقدّمه ما حضره من الזמירות المعتادة أو غيرها قبلها ثم يصلى الבקשה فى حال وقوف وسجود الى آخرها ثم يركع[1]) ويقول ما استحسن من الתחנונים ثم يتبع ذلك بאשרי תמימי דרך وשיר המעלות الى آخرها فان تخيّر غيرها من الاقوال وغير هذه الرتبة فالامر اليه[2]) لكن ذكرت اشبه السيَر المحمودة فيها وملاك الامر يا اخى فى صفاء نفسك عند صلاتها واحضار قلبك فيها وترسّلك بقراءتها معما يليها ولا يسبق لسانُك بها قلبَك وان القليل منها مع مشاهدة قلبك فيه افضل من سرعة حركة لسانك بالكثير منها اذا خلا قلبك منها وقال بعض الافاضل لا تسبّحوا تسبيحا صفْرًا[3]) فارغا من مشاهده[4]) القلب فيه بل يكون بحضور القلب كقول الولى בכל לבי דרשתיך وقال חליתי פניך בכל לב *c*) وقال לבי ובשרי ירננו אל אל חי *d*) ومنها الفرح والسرور بالله تع ومعرفته والتشوّق الى رضائه والاغتباط بمحبّته والارتباط بشريعته والاحتياط على ذوى صفوته كقوله חבר אני לכל אשר יראוך ולשומרי פקודיך وقال בדרך עדותיך ששתי وقال נחלתי עדותיך לעולם *e*) وقال ישישו וישמחו בך כל מבקשיך *f*) وقال ואני בה' אעלוזה אגילה באלהי ישעי *g*)

a) Ps. 88, 2. *b*) Thr. 2, 19. *c*) Ps. 119, 10, 58. *d*) Ps. 84, 3. *e*) Ps. 119, 63, 14, 111. *f*) Ps. 40, 17. *g*) Hab. 3, 18.

---

1) O. ירפע aus ירכע F. setzte ראסה hinzu. 2) F. + مطلوق. 3) O. P. صفيرا او. 4) F. شهادة.

الفصل السابع

وأما سير المحبّين فى الله جل وعز فاكثر من ان نستوفيها ولكن اذكر منها ما حضرنى وذلك ان القوم عرفوا ربّهم وميّزوا قصده فيهم وتدبيره لهم وسياسته بهم وقيامه عليهم وملكه وزمامه لما اطلق لهم التصرّف فيه والاختيار له من امور الدين والدنيا فصحّ لهم وثبت فى يقينهم ان امورهم وحركاتهم تجرى على حسب اقدار الخلق تع وارادته فعند ذلك وقفوا عن اختيار حال من احوالهم على غيرها توكّلا على الله تع ان يختار لهم الاوفق والاصلح منها فلما تبيّنوا من كتاب الله جل وعز انه يؤكّد على امور الدين ويحثّ على اختيار الطاعة لله جل وعز ويكسّل عن اختيار اللذّات الجسمانية بل ينهى عنها وقفوا باختيارهم حيث اوقفهم من الانقطاع اليه والتشوّق الى رضائه بضمائرهم ونيّاتهم واعرضوا عن الشوق الى الدنيا وغرورها بقلوبهم وهممهم ينتظرون العون والتاييد منه على تنفيذ عزائمهم من طاعته ونفوذ الافعال لاختيارهم من فرائضه جل وعز فما خرج الى حدّ الفعل منها شكروا ربّهم عليه وحمدوه عنه وشكر لهم سعيهم واختيارهم وما لم يمكنهم اظهار عزيمتهم فيه لضعفهم عنه اعتذروا الى الله تع منه واختاروا انفاذه بالفعل متى امكنهم وارتقبوا وقت امكان الله منه بتاييده وعونه وتضرّعوا اليه فى ذلك باخلاص من نفوسهم وصدق من نيّاتهم وكان ذلك غاية املهم واقصى امانيهم على ربّهم كقول الولى אחלי יכונו דרכי a) فيشكرهم الله تع عن اختيارهم لطاعته وان تعذّر عليهم تنفيذ العمل لها كقوله لדוד عم יען אשר היה עם לבבך לבנות בית לשמי הטיבות כי היה עם לבבך b) فخلّوا امور دنياهم وتدبير اجسامهم بقلوبهم وافكارهم وشغلوا لها حواسّهم الجسمانية لخدمتها عند الحاجة والضرورة استخفافا بها وتهاونا بلذّاتها واخلوا نفوسهم وفرغوا قلوبهم لامور دينهم ولطاعة ربّهم اجلالا واعظاما وتهمّما بامره ونهيه فابدانهم دُنْيَويّة وقلوبهم سماوية

a) Ps. 119, 5. *b*) I Kön. 8, 18.

روحانية فهم بما احتوت قلوبهم من المعرفة بالله تع كانهم يعبدونه مع الملائكة القدوسين فى اطباق السموات قد ذابت من قلوبهم الشهوات وقلع عنهم الشوق الى اللذّات لما خامرها من شوق الطاعة لله تع وداخلها من المحبة فى الله فخمدت نار الهوى من قلوبهم وانقطع حرّها من خواطرهم لعظيم ما لبسهم من نور الطاعة لله جل وعز كما يعرض للسراج عند الشمس بالنهار فخشعوا نِهَيْبَةِ ربهم واقرّوا له بالتقصير واذعنوا له بالطاعة ولم يبالوا بالقلّة تراهم اذا عوملوا فاخوان حياء واذا كُلّموا فحكماء فاذا سئلوا فعلماء واذا جُهِل عليهم فحلماء ترى صُوَرهم قد علاها النور واذا كشفت عن القلوب رايت قلوبا لله منكسرة وبمحادثة الله عامرة ومن اشغال الدنيا قَفِرة قد ملأت محبّةُ الله قلوبَهم فليس يجدون لكلام المخلوقين شهوة ولا بمحادثتهم لذّة[1]) رفضوا طريق المهالك وسلكوا خير[2]) المسالك فبهم يُدفع العذاب وَيَغْشَى[3]) السحاب وبهم يُسقى العِباد والبلاد لانهم قبضوا ابدانهم عن المحارم وكفّوا ايديهم عن الوان المطاعم وهربوا بانفسهم عن المآثم فسلكوا من السبيل رشاده ومهدوا للرشاد مهاده بلغوا افضل المنازل بصبر ايام قلائل فربحوا الدارَيْن وجمعوا الخَيْرَيْن واستكملوا الفَضْلَيْن كقوله אשרי איש ירא את ה׳ וגו׳ במצותיו חפץ מאד a) ثم من العَجَب فى امرهم انهم استقلّوا الفرائض التى فرض الله عليهم فى جانب[4]) نعمته عليهم وفى جانب ما ألزموا[5]) نفوسهم له من الجدّ والاجتهاد والصبر والاصطبار على لزوم طاعته وذلك على ما أصِفُ لك لانهم حصّلوا فرائض الله تع فبلغت فى جملة عددها תריג شريعة منها שסה מצות לא תעשה وهى النواهى ومنها فرائض تلزم الجمهور لا تلزم الافراد وهى סה شريعة ومنها מצות עשה

a) Ps. 112, 1 *ff.*

1) O. כלה. 2) O. באכטר P. גיר. 3) So nach O. Die übrigen Hss. haben וינשו. 4) O. באב. 5) P. + عليهم.

שהזמן גרמה وهى الشرائع المضمنة بزمان دون زمان كالسبات والاعياد والاصوام ومنها מצות עשה اللازمة فى البلد الخاصّ فقط مثل קרבנות יחיד ותרומות ומעשרות וחגיגת הרגלים وما اشبه ذلك ومنها شرائع مُستثناة بامور اذا وُجدت لزمت واذا فُقدت سقطت مثل מצות מילה التى لا تلزم من لا ولد له ופדיון הבן تسقط عمّن لا בכור له ומצות מעקה تسقط عمّن لا دار[1] له ומצות כבוד אב ואם تسقط عن اليتيم وما اشبه ذلك فلما حصلوا الفرائض قلوا لا نحتسب[2] بالنواهى لان السكون عنها هو وجه عملها والقيام بفرضها فنحن[3] والنائم والميّت والبهيمة المُرتاعة[4] فى القيام بفرضها[5] سواء استصغارا لطاعتهم لله واستقلالا لعملهم فى جانب آمالهم وشوقهم الى ما يتوصّلون[6] به الى رضا الله تعَ عنهم فطلبوا اوامر فرائض الجوارح التى تلزم الافراد فى كل زمان وفى كل مكان وعلى كل حال فلم يجدوا الّا تعاهُدَ كتاب الله والتعلّم لفرائضه كقوله והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך a) ثم اكّد الرسول ذلك ثنية بقوله ולמדתם אותם את בניכם וגו' b) فستقلّوا ذلك من انفسهم لعظيم ما انكشف اليهم مما لزمهم لله تعَ من التعبّد والعمل فتعبّدوا لله جل وعز بفرائض عقليّة وآداب خاصّية وفضائل روحانية وتنقّلوا بزيادتهم على الفرائض المعهودة باخلاص قلوبهم لله فيها واقتدوا بسنن الانبياء وسير[7] الاولياء طلبا لرضا الله بها عنهم وقبوله لها منهم وهى من جملة فرائض القلوب التى قصدنا شرح اصولها وذكر اجناسها فى هذا الكتاب الذى هو العلم الباطن المكنون فى قلوب العلماء والمدفون فى ضمائرهم اذا نطقوا به لم يَخْفَ صدقهم فيه لشهادة جميع ذوى العقول السليمة بصحّته وصدقه فوصلوا بها الى ارفع المراتب وانتهوا الى اشرف المنازل من الطاعة لله جل وعز والاخلاص له

a) Deut. 6, 6. *b*) Deut. 11, 19.

1) P. علوات وغرف. 2) F. نحاسب. 3–5) Fehlt in T. 4) O. P. A. אלמרתעה B. אלמדהאעה F. om. 6) F. יתוכלון. 7) O. وسائر.

والصدق فى محبته بالقلب والنفس والجسم والمال على ما حثّ الرسول عم ואהבת את ה' אלהיך a) واهل هذه الدرجة اقرب الناس الى درجات الأنبياء الأبرار والاصفياء الأخيار الذين يصفهم الولى عم באוהבי ה' ואוהבי שמו وعنهم يقول להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא b) فان كنت يا اخى ممن ترغب محبتهم والدخول فى زمرتهم فاعرض عن فضول دنياك واستعمل التغافل عنها والاستغناء بالقوت منها وعوّد نفسك التصبّر عنها وخفّف مؤونة اشغال الدنيا من نفسك وفرّغ بالك من الاستغراق بفكرك فيها واجْرِ فى مهمّاتها بجسمك لا بقلبك ولا باختيارك كشارب الدواء البشيع انما يشربه بفيه لا باختياره فهو كاره لشربه لِذاته ويستسهل احتمال مرارته لدفع الضرر عنه وكذلك يجب ان تكون مهمّات دنياك عندك وقد علمت يا اخى ان تدبيرك لامور دنياك لا يزيدك فى رزقك شيئًا اذ تدبيرها مفوّض الى الله تعـ كما ان قلّة حرصك واجتهادك عليها لا ينقصك من رزقك شيئًا فشغْل بالك فيها يُحرمك التدبير لما ينفعك تدبيرك له من امور دينك وفرائض الله تعـ التى فُوّضت اليك وأُلْزِمْتَ الشّغْلَ بها طول حياتك فتخسر هذا ولا ينفعك ذاك فتخيّر لنفسك ما فيه نجاتك وسلامة دينك ودنياك واجعل الصبر عن سوء عوائدك امامك وقدّم الجدّ فى امور آخرتك بين عينيك واجعل العقل اميرك والحلم وزيرك والعلم دليلك والزهد خليلك وترفّق وتأنّ فى اكتساب الفضائل حسب احتمال حالك واحذر الافراط والسرف بغير تدريج فتهلك فان كثرة الدهن على السراج سبب خمود شعله واياك والغفل والكسل والتراخى وواصِلْ الجدّ بالجدّ والصبر بالصبر على تدريج واتبعْ كل درجة من الفضائل بما يليها ولا تغفل التعاهد لبالك والمحاسبة لنفسك دائما واستعمل التعاهد لكتابى هذا والقراءة له والتكرّر[1]

a) Deut. 6, 5. *b*) Pr. 8, 21.

---

1) P. والتردّد.

على معانيه والحفظ[1] لاصوله والبحث عن فروعه دائمًا فستصل به الى ذِرْوَة[2] المحاسن ونهاية المعالى المرتضاة عند الله جل وعز فكن بها رشيدا واليه مُرشِدا ولا تُرَجِّ نفسك انك تصل الى ذلك دون فراغ نفسك من هموم الدنيا وشواغلها بالزهد فيها كما لا سبيل الى مداواة السكران من الخمر دون استفراغه منها وقال بعض الصالحين لو تمّنا[3] الحياء من الله تعَ ما ذكرنا الحبّ لله[4] وقد سكرنا من كأس شراب حبّ الدنيا فاسْعَ يا اخى فى اخلاء بالك منها عند خلاء جسمك من اشغالها فانك محتاج عند خلوتك الجسمانية الى خلوة روحانية لارتباط الفكر بشواغل الدنيا وان خلا الجسم عنها واستراح منها فتفقدْ هذا منك دائمًا واسْعَ فى نفى شهوات الدنيا من قلبك وتعوّضْ[5] منها بامور آخرتك وفرائض قلبك وردّدها فى خاطرك تصل بها الى رضا الله جل وعز عنك واقباله عليك وقبول حسناتك وغفران ذنوبك وتحظى[6] لديه كقوله אני אהבי אהב *a*) وقال כי מכבדי אכבד ובזי יקלו *b*)

ورأيت من تمام الاستصلاح والارشاد لك يا اخى ان اجمع لك عيون معانى كتابى هذا فى عشرة ابيات عبرانية يقتضى[7] كل بيت واحد منها معنى باب واحد من ابوابه على نظامها وتواليها وختمت بها كتابى هذا لتكون لك تذكرًا اذا حفظتها ورددتها فى قلبك وعلى خاطرك ليلَك

a) Pr. 8, 17. *b*) I Sam. 2, 20.

---

1) F. والتحفظ. 2) O. T. דרוֹה. 3) F. תמכאً מנא für תמכّן. Die Schreibweise אً sowohl für Dual im Nominativ als auch für stammhaftes نَ mit vorangehendem fatḥ am Schluss eines Wortes kommt namentlich in maghribinischen Hss. vor, z. B. צْרבאً für ضربان; תצْמאً für تضمّن. 4) T. للدنيا hat hier keinen Sinn. 5) O. P. وعوّض. 6) F. ותהשירך Konjektur aus misslesenem ותחטْי. 7) O. يستقضى.

ونهارك فى حال سكونك وحركتك لم تزل متعاهدًا لمعانى كتابى هذا وحافظا لاصوله فان كنت فى عمل من اعمال الطاعة ذَكَّرَتْكَ هذه الابيات باخلاص قلبك فيها لله وان كنت فى عمل الدنيا ذكرتك بالمحاسبة لنفسك وان كنت فى حال قلق بامور دنياك ذكّرتك بالتوكل على الله جل وعز وان كنت فى حالٍ تؤدّيك الى العُجب والكبر ذكّرتك بالتواضع وان كنت فى حال فراغ بال ذكرتك بالاعتبار لنعم الله عليك وان كنت فى حال سرور[1] بلذّات الدنيا ذكرتك بالزهد فى الدنيا وان كنت فى حال عصيان لله ذكّرتك بالتوبة وان كنت فى حال غفلة من دينك وكتابك ذكّرتك بالتزام الطاعة الله جل وعز وان كنت فى حال توحيد لله تعـ ذكّرتك باخلاص التوحيد له وكذلك فى امور صلاتك ووساوس قلبك وزمام لسانك وثقاف حواسّك وملك شهواتك وضبط جوارحك وتعاهد خواطرك وموازنة عملك بعلمك وسائر ما ضَمَّنْتُه من السِيَر الفاضلة والآداب العالية رَشَدَنا الله واياك الى طاعته برحمته

وهذه هى الابيات العشرة

فى التوحيد لله تعالى

בְּנִי יַחֵד יְחִידָתֵךְ לְצוּרֵךְ   בְּיַחֲדֵךְ לְאֵל אֶחָד יְצָרֵךְ

وفى الاعتبار بمخلوقاته

חֲקוֹר וּדְרוֹשׁ וְהִתְבּוֹנֵן פְּלָאָיו   וְשִׂים שֵׂכֶל וְדַעַת־צֶדֶק אֱזוֹרֵךְ

وفى التزام الطاعة لله تعالى

יְרָא הָאֵל וְעֵדוֹתָיו וְחֻקָּיו   שְׁמוֹר לָעַד לְבַל תִּמְעַד אֲשׁוּרֵךְ

وفى التوكل على الله تعالى

יְהִי סָמוּךְ לְבָבֵךְ וְהָתְמוּךְ   וּבָטוּחַ בְּצוּר יְהֹוָה בְּעָזְרֵךְ

---

1) F. T. سرور ولذّه جسمانية.

وفي اخلاص العمل لوجه الله تعالى

בְּלֵב טָהוֹר עֲשֵׂה חֻקָּיו לְמַעֲנוֹ   וְאַל־תִּשָּׂא פְּנֵי אָדָם בְּדוֹרְךָ

وفي التواضع لله تع

רְאֵה כִּי סוֹף יְצִיר עָפָר לְעָפָר   וְשַׁח כִּי חוֹל וְגוּשׁ־עָפָר מְגוּרְךָ

وفي التوبة لله تع وحدودها

יְרִיבְךָ לְשׁוֹן שִׂכְלְךָ לְסִכְלְךָ   וְשׁוּבָה מִזְּדוֹן לִבְּךָ וְיִצְרְךָ

وفي محاسبة الانسان نفسه لله تعالى

וְדַרְכֵי־אֵל בְּדִין צֶדֶק וּמִישׁוֹר   חֲכַם לָתוּר בְּמַחְשָׁבְךָ וְסִתְרְךָ

وفي الزهد وما يصلح لنا منه

שְׂחֵה יַלְדוּת וְשַׁחֲרוּת מִלְּבָבְךָ   וְאַל תִּתְאָו לְמַחְמַדֵּי נְעוּרְךָ

وفي المحبّة لله تعالى

פְּנֵי אֱלֹהֵי אֲנִי תִרְאֶה בְחֶשְׁקְךָ   וְהִתְיַחֵד יְחִידָתְךָ לְצוּרְךָ

التוכחה والבקשה الذى تقدّم ذكرهما في باب المحبّة لله

תוכחה

בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְכָל קְרָבַי אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ:

נַפְשִׁי עֹז הַדְרִכִי. וְצוּרֵךְ בָּרְכִי. וְהִין לְפָנָיו תַּעַרְכִי. וְשִׂיחָה לְנֶגְדּוֹ שִׁפְכִי. וְהִתְעוֹרְרִי מִשְּׁנָתֵיכִי. וְהִתְבּוֹנְנִי מְקוֹמֵיכִי. אֵי מִזֶּה בָאת וְאָנָה תֵלֵכִי: נַפְשִׁי מִתְּנוּמָתֵךְ עוּרִי. וְלִפְנֵי יוֹצְרֵךְ שִׁיר דַּבֵּרִי. וְלִשְׁמוֹ זַמֵּרִי. וְנִפְלְאוֹתָיו סַפֵּרִי. וְגוּרִי מִמֶּנּוּ בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי: נַפְשִׁי אַל תִּהְיִי כְּסוּס כְּפֶרֶד אֵין הָבִין. וּכְשִׁכּוֹר נִרְדָּם. וְאִישׁ נִדְהָם. כִּי מִמְּקוֹר בִּינָה קֹרַצְתְּ. וּמִמַּעְיַן חָכְמָה לֻקַּחַתְּ. וּמִמְּקוֹם קָדוֹשׁ הוּבֵאת. וּמֵעִיר גִּבּוֹרִים הוּצֵאת. מֵאֵת יְיָ מִן הַשָּׁמָיִם: נַפְשִׁי לִבְשִׁי בִּגְדֵי שֵׂכֶל. וְהִתְאַזְּרִי אֵזוֹר בִּינָה. וּמַלְּטִי אֶת נַפְשֵׁךְ. מֵחַבְלֵי פִּגְרֵךְ. אֲשֶׁר אַתְּ מִתְגּוֹרֶרֶת. וְאַל יַשִּׁיאֵךְ לִבֵּךְ בְּנֹעַם חֶמְדוֹתָיו. וְאַל יְסִיתֵךְ בְּשְׂכִיּוֹת תַּאֲוֹתָיו. אֲשֶׁר

יִמָּאֲסוּ כְמוֹ מַיִם יִתְהַלְּכוּ לָמוֹ. וְזִכְרִי כִי לֹא לְעֵזֶר וְלֹא לְהוֹעִיל רֵאשִׁיתָם. כִּי אִם לְבשֶׁת וְגַם לְחֶרְפָּה אַחֲרִיתָם:

נַפְשִׁי שׁוֹטְטִי בִרְחוֹבוֹת תְּבוּנָתֵךְ. וְסֹבִּי בְחַדְרֵי חָכְמָתֵךְ. וּבוֹאִי עַד תְּכוּנַת בִּנְיַן מַשְׂכִּיתֵךְ. אֲשֶׁר בֶּעָפָר יְסוֹדוֹ. הֲלֹא הוּא גוּף נִמְאָס וּפֶגֶר מוּבָס. קָרוּץ מִמַּעְיָן נִרְפָּשׂ. וּמִמָּקוֹר מָשְׁחָת. בָּנוּי מִטִּפָּה סְרוּחָה. שְׂרוּפָה בָאֵשׁ כְּסוּחָה. גּוֹלָם כִּדְמוּת תּוֹלֵעָה. וְהָיָה רַק זְוָעָה. עָצוּר בְּרֶחֶם מְטֻנָּף. סָגוּר בְּבֶטֶן מְלֻכְלָךְ. יֻלַּד בְּצִירִים וַחֲבָלִים. לִרְאוֹת עָמָל וַהֲבָלִים. כָּל הַיּוֹם הִתְאַוָּה תַאֲוָה. וְסָר מִמּוּסָר וּמִמִּצְוָה. בַּחשֶׁךְ בָּא וּבַחשֶׁךְ יֵלֵךְ. דַּל אֶבְיוֹן עָנִי וְהֵלֶךְ. לֹא דַעַת לוֹ מִבַּלְעָדֵךְ. וְלֹא תְבוּנָה לוֹ מִבִּלְתֵּךְ. בְּחַיָּיו עָפָר וּבְמוֹתוֹ אֵפֶר. בְּעוֹדוֹ תוֹלָעִים יְסוֹבְבֻהוּ. וְאַחֲרִיתוֹ רִמָּה וְגוּשׁ עָפָר יְכַסּוּהוּ. לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לִשְׂמֹאלוֹ. טָמוּן בָּאָרֶץ חֶבְלוֹ. לָכֵן לְכִי אַתְּ וּמָלְכִי עָלָיו. כִּי לִבְנֵי חָכְמָה מְלוּכָה תְאוֹת. וְעֶבֶד אֱוִיל לַחֲכַם לֵב. וְאַל תֵּלְכִי בִשְׁרִירוּת לִבֵּךְ הָרָע. וְאַל תִּנָּקְשִׁי בְּמוֹעֲצוֹתָיו. וּמַאֲסִי בְּבֶצַע מַעֲשַׁקּוֹתָיו. וְאַל תִּבְטְחִי בְעשֶׁק וּבְגָזֵל אַל תֶּהְבָּלִי. כִּי הָעשֶׁק יְהוֹלֵל חָכָם וִיאַבֵּד לֵב מַתָּנָה:

נַפְשִׁי שִׁיתִי לִבֵּךְ לַמְסִלָּה דֶּרֶךְ הָלָכְתְּ. כִּי הַכֹּל הָיָה מִן הֶעָפָר. אָמְנָם הַכֹּל שָׁב אֶל הֶעָפָר. וּלְכָל נִבְרָא וְנוֹצָר. יֵשׁ קֵץ וְתַכְלִית לָשׁוּב אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִמֶּנָּה לֻקָּח. וְהַחַיִּים וְהַמָּוֶת אַחִים. שִׁבְתָּם יַחַד אִישׁ בְּאָחִיו יְדֻבָּקוּ. יִתְלַכְּדוּ וְלֹא יִתְפָּרָדוּ. אֲחוּזִים בִּשְׁתֵּי קְצָוֹת. גֶּשֶׁר רָעוּעַ, וְכָל בְּרוּאֵי תֵבֵל עוֹבְרִים עָלָיו. הַחַיִּים מוֹבָאוֹ וְהַמָּוֶת מוֹצָאוֹ. הַחַיִּים בּוֹנֶה וְהַמָּוֶת סוֹתֵר. הַחַיִּים זוֹרֵעַ וְהַמָּוֶת קוֹצֵר. הַחַיִּים נוֹטֵעַ וְהַמָּוֶת עוֹקֵר. הַחַיִּים מְחַבִּיר וְהַמָּוֶת מַפְרִיד. הַחַיִּים מַחֲרִיז וְהַמָּוֶת מְפַזֵּר. וּדְעִי נָא וּרְאִי כִּי גַם עָלַיִךְ תַּעֲבֹר כּוֹס. וְתֵצְאִי מִמְּלוֹן הַדֶּרֶךְ כְּרֶגַע. כִּי יִקְרֵךְ עֵת וָפֶגַע. וְתָשׁוּבִי אֶל בֵּית עוֹלָמֵךְ. בַּיּוֹם הַהוּא תִּרְצִי פְּעֻלָּתֵךְ. וְתִקְחִי מַשְׂכֻּרְתֵּךְ חֵלֶף עֲבוֹדָתֵךְ אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ בָּעוֹלָם הַזֶּה. אִם טוֹב וְאִם רָע. לָכֵן שִׁמְעִי נָא וּרְאִי וְהַטִּי אָזְנֵךְ. וְשִׁכְחִי עַמֵּךְ וּבֵית אָבִיךְ. וְקוּמִי רֹנִּי לְמַלְכֵּךְ. יוֹמֵךְ וְלֵילֵךְ. שְׂאִי אֵלָיו כַּפַּיִם. וְהִשְׁתַּחֲוִי לוֹ אַפָּיִם. וְעַפְעַפַּיִךְ יִזְּלוּ מָיִם. בִּכְרִיעָה עַל בִּרְכָּיִם. אוּלַי יִתְאָו הַמֶּלֶךְ יָפְיֵךְ. וְיִשָּׂא פָּנָיו אֵלַיִךְ. וְיָשֵׂם לָךְ שָׁלוֹם. וְיָחֹן עָלַיִךְ בִּימֵי עָנְיֵךְ בָּעוֹלָם הַזֶּה. וְאַחֲרֵי שׁוּבֵךְ לִמְנוּחָיְכִי. כִּי מֵעוֹדֵךְ גָּמַל עָלָיְכִי:

נַפְשִׁי הָכִינִי צֵדָה לָרֹב אַל תַּמְעִיטִי. בְּעוֹד בַּחַיִּים חַיָּתֵךְ וְיֵשׁ לְאֵל יָדֵךְ. כִּי רַב מִמֵּךְ הַדֶּרֶךְ. וְאַל תֹּאמְרִי לְמָחָר אֶקַּח צֵדָה. כִּי פָנָה הַיּוֹם. וְלֹא תֵדְעִי מַה־יֵּלֶד יוֹם. וּדְעִי כִּי תְמוֹל לָעַד לֹא יָשׁוּב. וְכָל אֲשֶׁר פָּעַלְתְּ בּוֹ שָׁקוּל וְסָפוּר וְחָשׁוּב. וְאַל תֹּאמְרִי מָחָר אֶעֱשֶׂה. כִּי יוֹם הַמָּוֶת מִכָּל חַי מְכֻסֶּה. מַהֲרִי עֲשׂוֹת בְּכָל יוֹם חֻקּוֹ. כִּי הַמָּוֶת בְּכָל עֵת יְשַׁלַּח חִצּוֹ וּבְרָקוֹ. וְאַל תִּתְמַהְמְהִי מֵעֲשׂוֹת חֹק דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. כִּי כְצִפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן קִנָּהּ כֵּן אִישׁ נוֹדֵד מִמְּקוֹמוֹ. וְאַל תְּדַמִּי בְנַפְשֵׁךְ. כִּי אַחֲרֵי צֵאתֵךְ מִמַּסְגֵּר פִּגְרֵךְ תָּשׁוּבִי לְתוֹכַחַת. מִמְּשׁוּבָה נִצַּחַת. כִּי לֹא יִתָּכֵן לָךְ אָז עֲשׂוֹת טוֹב וָרָע. וְלֹא יוֹעִילֵךְ תְּשׁוּבָה מִמְּשׁוּבָה. וְלֹא הִנָּחֵם לָךְ מֵרֶשַׁע.

וְאַשְׁמָה וָפֶשַׁע. כִּי הָעוֹלָם הַהוּא נָכוֹן לְחֶשְׁבּוֹן. וְסֵפֶר כֹּל צָפוּן וְסָתוּם. אֲשֶׁר בְּיַד כָּל אָדָם חָתוּם. וְעָרוּךְ לְשַׁלֵּם שָׂכָר טוֹב לְיִרְאֵי יְיָ וּלְחוֹשְׁבֵי שְׁמוֹ׳ וּלְהִנָּקֵם בּוֹ נְקַם בְּרִית מִן שׁוֹכְחֵי אֵל. הָאוֹמְרִים לָאֵל סוּר מִמֶּנּוּ וְדַעַת דְּרָכֶיךָ לֹא חָפַצְנוּ. מַה־שַּׁדַּי כִּי נַעַבְדֶנּוּ וּמַה־נּוֹעִיל כִּי נִפְגַּע בּוֹ:

נַפְשִׁי אִם חָכַמְתְּ חָכַמְתְּ לָּךְ. וְאִם לַצְתְּ אִתָּךְ תָּלִין מְשׁוּגָתֵךְ. שִׁמְעִי מוּסָר וַחֲכָמִי וְאַל תִּפְרָעִי. שִׁיתִי עַל לִבֵּךְ תָּמִיד. דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן דָּוִד. סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע. אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר. כִּי זֶה כָּל הָאָדָם: כִּי אֶת כָּל מַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים יָבִיא בְמִשְׁפָּט עַל כָּל נֶעְלָם אִם טוֹב וְאִם רָע: וְאַל תִּשְׁכְּחִי בְּיַד כָּל אָדָם יַחְתּוֹם. לָדַעַת כָּל אַנְשֵׁי מַעֲשֵׂהוּ. וְזִכְרִי אֵין חֹשֶׁךְ וְאֵין צַלְמָוֶת. לְהִסָּתֵר שָׁם פֹּעֲלֵי אָוֶן. בַּקְּשִׁי אֶת יְיָ קוֹנֵךְ. בְּכָל כֹּחֵךְ וְאוֹנֵךְ. בַּקְּשִׁי צֶדֶק בַּקְּשִׁי עֲנָוָה. אוּלַי תִּסָּתְרִי בְּיוֹם אַף יְיָ וּבְיוֹם חֲרוֹן אַפּוֹ. וְתַזְהִירִי כְּזֹהַר הָרָקִיעַ. וּכְצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבוּרָתוֹ. וְתִזְרַח עָלַיִךְ שֶׁמֶשׁ צְדָקָה וּמַרְפֵּא בִּכְנָפֶיהָ. וְעַתָּה קוּמִי לְבִי וְהִתְחַנְּנִי לַאֲדוֹנֵךְ. וּשְׂאִי זִמְרָה לֵאלֹהַיִךְ. הַלְלוּ יָהּ כִּי טוֹב זַמְּרָה אֱלֹהֵינוּ. כִּי נָעִים נָאוָה תְהִלָּה:

בקשה

יְיָ שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ וּלְשׁוֹנִי תְּצַחְצַח וְלִבִּי תָּכִין וְנַפְשִׁי תָּעִיר וְהֶגְיוֹנִי הַיּשִׁיר וְשִׁגְיוֹנִי תַּכְשִׁיר וְשִׁיחִי תַּקְשִׁיב וְאִמְרֵי תַּאֲזִין וּתְפִלָּתִי תִשְׁמַע וְרִנָּתִי עָדֶיךָ תִּקְרַב וְשַׁוְעָתִי אֵלֶיךָ תָבֹא. בְּעָמְדִי לְסַפֵּר תְּהִלָּתֶךָ וּלְהַבִּיעַ צִדְקֶךָ וּלְחַוּוֹת פְּלָאֶךָ לְשַׂחֵחַ בְּנוֹרְאוֹת עֻזֶּךָ לַעֲרוֹךְ חַסְדְּךָ לְהַגִּיד אֲמִתֶּךָ. בְּעוֹד נִשְׁמָתִי בִי וְרוּחַ חַיִּים בְּאַפִּי. עַד אֲשֶׁר לֹא יֶחְשַׁךְ שִׁמְשִׁי וְיִכְבֶּה נֵר נִשְׁמָתִי. וְיָשׁוּב פִּגְרִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִמֶּנָּה לֻקַּח. וְרוּחִי יַהֲלוֹךְ אֵלֶיךָ לַמִּשְׁפָּט נָתִיב לֹא יְדָעוֹ עַיִט וְלֹא שְׁזָפַתּוּ עֵין אַיָּה. מָקוֹם לֹא יוֹעִיל הוֹן וְלֹא יִסְכָּן קִנְיָן. כִּי אִם עֲשִׂית מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד. כִּי אָמְנָם יָדַעְתִּי כִּי לְמַעַן סַפֵּר שִׁמְךָ הֲבֵאתַנִי הֵנָּה. וּלְחַוּוֹת גָּדְלְךָ נוֹצַרְתִּי עַדֶנָה:

בִּינוֹתִי יְיָ אֱלֹהַי בְּאוֹר הַדַּעַת אֲשֶׁר חֲנַנְתַּנִי כִּי אַתָּה אֶחָד לְבַדֶּךָ. אֶחָד מֵאֵין חֵקֶר. אֶחָד מֵאֵין עֵרֶךְ וְדִמְיוֹן. אֶחָד מֵאֵין תְּחִלָּה וְתִכְלָה. אֶחָד מֵאֵין רֵאשִׁית וְאַחֲרִית. אֶחָד מֵאֵין אַחֵר כְּעֶרְכֶּךָ. אֶחָד מֵאֵין שֵׁנִי לְנֶגְדֶּךָ. אֶחָד לֹא כְּאֶחָד רֹאשׁ הַמִּנְיָן. אֶחָד לֹא כְּאֶחָד רֹאשׁ הַמְּנוּיִם. אֶחָד מֵאֵין חִבּוּר וְאֹסֶף. אֶחָד מֵאֵין פֵּרוּד וּמַחְלֹקֶת. אֶחָד מֵאֵין אַחֵר קָדְמָךְ. אֶחָד מֵאֵין אַחֵר יְאַחֲרָךְ. כִּי כָּל אֲשֶׁר נִקְרָא אֶחָד בִּלְתֶּךָ. לֹא בֶּאֱמֶת הוּא אֶחָד. וְלֹא בֶּאֱמוּנָה מְיוּחָד. כִּי הוּא מְחֻבָּר מֵאֲחָדִים. וּבָנוּי מִנִּפְרָדִים. וְגַם נִפְרָד לַאֲחָדִים. וְנֶחְלָק לְנִפְרָדִים. וְגַם יֵשׁ לוֹ תְּחִלָּה וְתִכְלָה. וְרֵאשִׁית וְאַחֲרִית אָחוֹר וָקֶדֶם. עֵרֶךְ וְדִמְיוֹן. גַּם יֵשׁ שֵׁנִי לְנֶגְדּוֹ. וְכָמוֹהוּ עוֹד מִלְּבַדּוֹ. לָכֵן אֻמַּת עַל יְצוּרֶיךָ. וְנִצָּב עַל בְּרִיּוֹתֶיךָ. לְיַחֶדְךָ בְּכָל לֵב, וְלוֹמַר לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד:

וֶאֱמֶת יְיָ אֱלֹהִים. כִּי אַתָּה אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדוֹנֵי הָאֲדוֹנִים. בָּרָאתָ שֹׁרֶשׁ כָּל דָּבָר מֵאַיִן. וְצוּרַת כָּל נוֹצָר מֵאֶפֶס. וְחִבַּרְתָּם בְּרוּחַ אַפֶּיךָ וַיִּהְיוּ לַאֲחָדִים. וּבִדְבָרְךָ אֶבֶן פִּנָּה יָרִיתָ לִהְיוֹת לְעוֹלָם עוֹמֶדֶת. וּבְמַאֲמָרְךָ חוּג שָׁמַיִם כּוֹנַנְתָּ לִהְיוֹת לְעוֹלָם סוֹבֵב. גַּם אֶרֶץ וְרוּחַ תִּכַּנְתָּ. וּמַיִם וָאֵשׁ קִוִּיתָ. וַתַּעֲשֶׂה מְשָׁרְתֵי כִסֵּא כְבוֹדֶךָ מֵאֵשׁ. וְצִבְאוֹת מַלְאֲכֵי מְרוֹם מֵרוּחַ. וַתַּבְדֵּל בֵּין מַיִם לָמָיִם. וַתָּשֶׂם חֹק וּגְבוּל לְמִקְוֵה מֵימֵי הָאָרֶץ לְבַל יִפְרְצוּ פָּרֶץ. וַתַּדְשֵׁא הָאֲדָמָה בְּכָל מִינֵי זֵרְעוֹנִים. וְנִטְעֵי נַעֲמָנִים. וַתַּחְצוֹב מִן הָאוֹר מְאוֹרוֹת וְכוֹכָבִים. קְבוּעִים בְּגַלְגַּלֵּי רוּם. מוֹשְׁלִים בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה. פּוֹצְחִים בַּיּוֹם שִׁירָה לְעוֹשָׂם. וְנוֹתְנִים זְמִירוֹת בַּלַּיְלָה לְקוֹנָם. מַגִּידִים כִּי חָכָם בְּרָאָם. וּמְעִידִים כִּי גִבּוֹר יְצָרָם. הַמַּשְׂכִּיל בָּהֶם יִדּוֹם. כִּי לֹא יָבֹא עַד תְּכוּנוֹת צִבְאוֹתָם. לָדַעַת מְסִלּוֹתָם. נִבְעַר כִּי לֹא יָבִין חֵקֶר הֲלִיכוֹתָם. וַיִּשְׁרְצוּ הַמַּיִם דְּגֵי הַיָּם וְעוֹף הַשָּׁמַיִם. וְתַנִּינִים גְּדוֹלִים וְרֶמֶשׂ לְאֵין מִסְפָּר. וְחַיּוֹת קְטַנּוֹת עִם גְּדוֹלוֹת וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ. גַּם בַּהֲמוֹת שָׂדַי וְחַיְתוֹ אָרֶץ. וְאַחַר כָּל זֹאת יָצַרְתָּ אָדָם לִכְבוֹדֶךָ. וּבָרָאתָ אֱנוֹשׁ קוֹרֵא בְשִׁמְךָ. וְנָפַחְתָּ בְאַפָּיו נְשָׁמָה יְקָרָה וְזַכָּה וּבָרָה. מֵחָכְמָה וּמַשְׂכֶּלֶת. קוֹלֶטֶת מוּסָר וְחָכְמָה. וְלוֹמֶדֶת דַּעַת וּמְזִמָּה. מַגֶּדֶת כִּי אַתָּה יְצַרְתָּהּ. וּמְעִידָה כִּי אַתָּה בְרָאתָהּ. בָּהּ יַשְׂכִּיל כָּל חֲכַם לֵב וְיַכִּירֶךָּ. וּמִמֶּנָּה יִתְבּוֹנֵן אִישׁ תְּבוּנָה וְיִמְצָאֶךָּ. כִּי אַתָּה שַׂמְתָּהּ לְאוֹת וּלְמוֹפֵת לְאַנְשֵׁי לֵבָב בְּחַיָּתָם. וּנְתַתָּהּ לְעֵד מְמַהֵר לִמְבִינֵי מַדָּע בְּנַפְשׁוֹתָם. כִּי אִם יְכַזֵּב בְּךָ מְכַזֵּב וִיכַחֵשׁ בְּךָ מְכַחֵשׁ. כָּאֶבֶן מִקִּיר תִּזְעַק נִשְׁמָתוֹ. וְכַכָּפִים מֵעֵץ תַּעֲנֶנָּה רוּחוֹ. לָכֵן בְּלִבּוֹתָם יַשְׂכִּילוּךָ כָּל מְבַקְשֶׁיךָ. וּבְמַחְשְׁבוֹתָם יִמְצָאוּךָ כָּל דּוֹרְשֶׁיךָ. וַאֲלֵיהֶם קָרוֹב אַתָּה בְּחַדְרֵי רוּחָם לִמְאֹד. כִּי נַפְשׁוֹתֵינוּ לְךָ עָלֵינוּ לְעֵדִים נֶאֱמָנִים. וּגְוִיּוֹתֵינוּ יַעֲנוּ בָנוּ עֵדוּת אֱמֶת. וְיוֹדִיעוּנוּ כִּי אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר וְאַתָּה יוֹצְרֵנוּ. וְכִי אַתָּה הוּא הַבּוֹרֵא וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ כֻּלָּנוּ:

וֶאֱמֶת יְיָ אֱלֹהִים כִּי אַתָּה הָאֵל עוֹשֵׂה פֶלֶא. וְאֵין מִי יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרוֹתֶיךָ. כִּי כָּל עוֹשֶׂה זוּלָתְךָ יֵשׁ מִיֵּשׁ עוֹשֶׂה. וְאַתָּה עָשִׂיתָ יֵשׁ מִבְּלִי מָה. וְכָל חָכָם חָרָשׁ יָצַרְתָּ אֵין בּוֹ כֹחַ לְחַדֵּשׁ שֹׁרֶשׁ דָּבָר לֹא חִדַּשְׁתּוֹ. וְלֹא לְהַמְצִיא עִקַּר חָדָשׁ לֹא יְצַרְתּוֹ. אֲבָל אַתָּה הוּא יוֹצֵר וּבוֹרֵא. מְחַדֵּשׁ וּמְחַבֵּר. לָכֵן נָאֶה לְךָ לְהַלֵּל. עוֹשֶׂה גְדֹלוֹת עַד אֵין חֵקֶר וְנִפְלָאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר:

וֶאֱמֶת יְיָ אֱלֹהִים כִּי כָל יְצוּר נִמְצָא לֹא תֹהוּ בְרָאתוֹ. וְלֹא לַהֶבֶל יְצַרְתּוֹ. כִּי בוֹ תַּכְלִית הָעוֹלָם, וְגַם מֵעִיד עַל חָכְמָתְךָ וּתְבוּנָתְךָ. וְכָל אֲשֶׁר עָשִׂיתָ תַּם מֵאֵין חִסָּרוֹן. וְשָׁלֵם מֵאֵין יִתְרוֹן. כְּעִנְיָן שֶׁנֶּאֱמַר יָדַעְתִּי כִּי כָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם. עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף. וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרוֹעַ. לָכֵן יָאוּת לְךָ לְהַלֵּל. מִי לֹא יִרָאֲךָ מֶלֶךְ הַגּוֹיִם. כִּי לְךָ יָאָתָה. כִּי בְכָל חַכְמֵי הַגּוֹיִם וּבְכָל מַלְכוּתָם מֵאֵין כָּמוֹךָ. מֵאֵין כָּמוֹךָ יְיָ גָּדוֹל אַתָּה וְגָדוֹל שִׁמְךָ בִּגְבוּרָה:

וֶאֱמֶת יְיָ אֱלֹהִים כִּי בְרוֹב רַחֲמֶיךָ עַל זֶרַע יְדִידֶיךָ. וַחֲסָדֶיךָ עַל בְּנֵי עֲבָדֶיךָ. מִמִּצְרַיִם גְּאַלְתָּנוּ בְּמַסּוֹת גְּדוֹלוֹת. וּמִבֵּית עֲבָדִים בְּאוֹתוֹת נוֹרָאוֹת. וְיַם סוּף בָּקַעְתָּ לְפָנֵינוּ. וּמֵימָיו הוֹבַשְׁתָּ לְהַעֲבִירֵנוּ. וְלֶחֶם

שָׁמַיִם הֶאֱצַלְתָּנוּ. וְלִסְגֻלָּה בְּחַרְתָּנוּ. וְשִׁמְךָ בַּנְּעִים הִנְחַלְתָּנוּ. וְדִבְּרוֹת קָדְשְׁךָ מִלַּהֲבוֹת אֵשׁ הִשְׁמַעְתָּנוּ. וְתוֹרַת חֶסֶד חֲנַנְתָּנוּ. וּמִצְוֹת אֱמֶת הוֹדַעְתָּנוּ. וּמִשְׁפָּטִים יְשָׁרִים לִמַּדְתָּנוּ. וְחֻקִּים צַדִּיקִים הוֹרֵיתָנוּ. לְהַנְחוֹתֵנוּ בְּמַעְגְּלֵי יֹשֶׁר. לְהָאִיר בָּם עֵינֵינוּ. וְלִצְרוֹף נְשָׁמוֹתֵינוּ מִסִּיג חֹשֶׁךְ גְּוִיָּתֵנוּ. וְלִפְדּוֹת נַפְשׁוֹתֵינוּ מִמּוֹטוֹת הַזְּמָן. וּמִן תַּאֲוַת הָעוֹלָם הַזֶּה. לְהַנְחִילֵנוּ אוֹר זָרֻעַ לַצַּדִּיקִים לָעוֹלָם הַבָּא:

לָכֵן הֲשִׁבֹתִי דְרָכַי וְחָקַרְתִּי אָרְחוֹתַי. וְשָׁקַלְתִּי מִפְעָלוֹתַי. וְאִנַּתִּי אַחֲרִית כָּל חֲמֻדוֹתַי. וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ וְסוֹפוֹ תֹהוּ וְאַחֲרִיתוֹ הַעְתֻּעִים. וְאֶתְאַוֶּה לְהָשִׁיב רַגְלַי אֶל עֵדוֹתֶיךָ. לְהִסְתּוֹפֵף תַּחַת כַּנְפֵי כְבוֹדֶךָ. וּלְהִסְתַּפֵּחַ אֶל עֲבוֹדָתֶךָ. כִּי יָדַעְתִּי כִּי יִהְיֶה טּוֹב לִירֵאֶיךָ. וְלֹא יֵבוֹשׁוּ קוֶֹיךָ וְלֹא יִכָּלְמוּ מְבַקְשֶׁיךָ וְכָל הַחוֹסֶה בָךְ בְּמָקוֹם נֶאֱמָן יִשְׁכּוֹן. וְזַרְעוֹ לְפָנֶיךָ יִכּוֹן:

תַּרְתִּי בְלִבִּי וּבִינוֹתִי כִּי אַחֲרִית כָּל דָּבָר נוֹצָר בְּרֵאשִׁיתוֹ. וְסוֹף כָּל חָדָשׁ בְּקַדְמוּתוֹ. וְכָל אֲשֶׁר יְחֻבַּר נִתָּק. וְכָל אֲשֶׁר בָּנוּי נֶעְתָּק. וְכַאֲשֶׁר לֹא הָיָה יִהְיֶה. הַכֹּל יֹאבֵד וְאַתָּה תַעֲמֹד. הַכֹּל יִכְלֶה וְאַתָּה תִהְיֶה. הַכֹּל יָסוּף וְאַתָּה תָקוּם. מִלְּבַד נַפְשׁוֹת הַחֲסִידִים הַבּוֹטְחִים בְּחַסְדֶּךָ. אֲשֶׁר הַעֲמִיד לְעוֹלָם. וְכָל תָּמוּט וְנֶעְלָם. כָּעִנְיָן שֶׁנֶּאֱמַר הַבּוֹטְחִים בַּיְיָ כְּהַר צִיּוֹן לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם יֵשֵׁב. וְאַתָּה הוּא יְיָ כַּאֲשֶׁר הָיִיתָ עַד לֹא רִאשׁוֹן לֹא שָׁנִיתָ. כֵּן תִּהְיֶה אַחֲרֵית כָּל אַחֲרוֹן לֹא תִשְׁתַּנֶּה עַד עוֹלְמֵי עַד. הַזְּמַנִּים לֹא יְתָאֲרוּ לְךָ תְּחִלָּה. וְהַדּוֹרוֹת לֹא יַשִּׂיגוּ לְךָ תְּכוּנַת תִּכְלָה. כִּי אַתָּה קוֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ. לְךָ יוֹם אַף לְךָ לָיְלָה. אַתָּה הֲכִינוֹתָ מָאוֹר וָשָׁמֶשׁ אֲשֶׁר הֵמָּה יְסוֹד הַזְּמַנִּים. וְעִקַּר חֶשְׁבּוֹן הַשָּׁנִים. לָכֵן נָאֶה לְךָ לְהַלֵּל. לְפָנִים הָאָרֶץ יָסַדְתָּ וּמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ שָׁמָיִם. הֵמָּה יֹאבֵדוּ וְאַתָּה תַעֲמֹד. וְכֻלָּם כַּבֶּגֶד יִבְלוּ כַּלְּבוּשׁ תַּחֲלִיפֵם וְיַחֲלֹפוּ. וְאַתָּה הוּא וּשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתָּמּוּ. בְּנֵי עֲבָדֶיךָ יִשְׁכּוֹנוּ וְזַרְעָם לְפָנֶיךָ יִכּוֹן:

גַּם הַיּוֹם יָדַעְתִּי וְהִתְבּוֹנַנְתִּי כִּי אַתָּה מְקוֹם הָעוֹלָם. בְּיַעַן כִּי בִדְבָרְךָ נִצָּב. וּבְרוּחַ פִּיךָ עוֹמֵד וְאֵין הָעוֹלָם מְקוֹמֶךָ. כִּי הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלוּךָ. וּבֶאֱמוּנָה יִוָּדַע כִּי כָל אֲשֶׁר אֵין לוֹ חֵקֶר לֹא יְכִילֵהוּ מָקוֹם. וְלֹא יְכַלְכְּלֵהוּ מָעוֹן. כִּי כָל מָקוֹם נִקְצָב. וְכָל מָעוֹן נֶחְקָר. וְלֹא יִכּוֹן לְכַלְכֵּל נֶחְקָר לְלֹא נֶחְקָר. וְלֹא יִתָּכֵן לְהָכִיל נִקְצָב לְלֹא נִקְצָב. וְאֵיךְ יְכִילְךָ מָקוֹם. וְאַתָּה יְצַרְתּוֹ. וְאֵיךְ יְכַלְכֶּלְךָ מָעוֹן. וְאַתָּה בְּרָאתוֹ. וְאַתָּה הוּא עַד לֹא מָקוֹם מְזֻמָּן. וְטֶרֶם עֵת וּזְמָן. גַּם כֵּן יִתְבָּרֵר לְאַנְשֵׁי לֵבָב. בְּהַעֲלוֹתָם עַל לֵב כִּי אֵין לְךָ עֵרֶךְ וְדִמְיוֹן בְּכָל הַנִּמְצָאִים. כִּי כָל נִמְצָא זוּלָתְךָ. מָקוֹם יְכִילֵהוּ. וּזְמַן יְתָאֲרֵהוּ. וְאָכֵן אֲנִי בְּמִשְׁקֹלֶת דַּעְתָּם. מִמְּצִיאַת דָּבָר. כִּי אֵין לְךָ מָקוֹם נוֹדָע. וְכָל זְמַן נֶחְקָר. וְיָבִינוּ וְיַשְׂכִּילוּ כִּי אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ כְּבוֹדְךָ מָלֵא. וְכִי אַתָּה קָרוֹב אֲלֵיהֶם. מִנְּשָׁמַת רוּחַ אַפֵּיהֶם וּמִמּוֹעֲצוֹת כִּלְיוֹתֵיהֶם. קִרְבַת דַּעַת וּמְזִמָּה. וְלֹא כְּקִרְבַת אִישׁ אֶל אָחִיו. לָכֵן יְרַנְּנוּ לְךָ הֲמוֹנוֹת שְׂרָפִים בְּשַׁלְּשָׁם לְךָ קְדֻשָּׁה. מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ. וְיֹאמְרוּ לְךָ חַיּוֹת וְאוֹפַנִּים בָּרוּךְ כְּבוֹד יְיָ מִמְּקוֹמוֹ:

וְחֹק עַל יְצוּרֶיךָ. לְהַלֵּל וְרַן לְפָנֶיךָ. גָּדוֹל יְיָ וּמְהֻלָּל מְאֹד וְלִגְדֻלָּתוֹ אֵין חֵקֶר. כִּי אַתָּה רָם

וְהַכֹּל שָׁפָל נֶגְדֶּךָ. אַתָּה נִשָּׂא וְהַכֹּל שַׁח לְמוּלֶךָ. אַתָּה מְשֻׁבָּח וְהַכֹּל לְךָ יְשַׁבְּחוּ. אַתָּה מְרוֹמָם וְהַכֹּל לְךָ יְרוֹמֵם. אַתָּה צַדִּיק וְהַכֹּל צִדְקָתְךָ יְסַפֵּר. אַתָּה מְפֹאָר וְהַכֹּל לְךָ יְפָאֵר. אַתָּה מֶלֶךְ וְהַכֹּל לְךָ יַמְלִיךְ. אַתָּה עִזּוּז וְהַכֹּל בְּךָ יָעֹז. אַתָּה גָּדוֹל וְהַכֹּל גְּדֻלָּתְךָ יַבִּיעַ. אַתָּה נוֹרָא וְהַכֹּל נוֹרְאוֹתֶיךָ יָשִׂיחַ. אַתָּה חֲסִין וְהַכֹּל חֹסֶן עֻזְּךָ יְנוֹבֵב. לָכֵן לְךָ נָאֶה לְהִתְפָּאֵר. כִּי מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ וְעַד מְבוֹאוֹ גָּדוֹל שִׁמִי בַּגּוֹיִם. וּלְמַעַן כִּי אַתָּה סוֹבֵל הַכֹּל. וּבוֹרֵא הַכֹּל מֵאֵין כֹּל. אַתָּה מְחַיֶּה הַכֹּל. וּמֵאִתְּךָ כֹּל. וּפָעָלְךָ הַכֹּל. תְּהִלָּה לְךָ דוּמִיָּה. וְזֶמֶר לְךָ נָעִים. וְהוֹדוֹת לְךָ יָאוּת. וְרַנֵּן לְךָ מַה טּוֹב. וְאַף כִּי יָדַעְנוּ כִּי לְךָ בַּל יוֹעִיל הַלֵּל. וְלֹא יִסְכּוֹן זֶמֶר. אָמְנָם עָלֵינוּ בְּחֹק מוּסַר הַדַּעַת אֲשֶׁר חֲנַנְתָּנוּ. לְשַׁלֵּם לְךָ מִדּוֹת טוּבוֹתֶיךָ. וְנִפְלְאוֹתֶיךָ אֵלֵינוּ בְּהַלֵּל וּבְזִמְרָה וְתוֹדָה. כְּפִי כֹחֵנוּ. וְאִם נַעֲלֵיתָ עַל כָּל הַתְּהִלּוֹת. וְגָבַהְתָּ עַל כָּל הַתִּשְׁבָּחוֹת. וְנִשֵּׂאתָ עַל כָּל הַבְּרָכוֹת. וְאֵין כֹּחַ בְּכָל יְצוּרֶיךָ עֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים. לְסַפֵּר אֶחָד מֵאֶלֶף רִבְבוֹת נוֹרְאוֹת עֻזֶּךָ. אַף כִּי בְּנֵי אָדָם. וְאַף כִּי תוֹלַעַת וְלֹא אִישׁ חֶרְפַּת אָדָם וּבְזוּי עַם כָּמוֹנִי. צָמְאָה לְךָ נַפְשִׁי מִתּוֹךְ מַאֲסָרָהּ לְחַוּוֹת נֹעֲמֶךָ. וְנִכְסְפָה וְגַם כָּלְתָה. מִכַּבְלֵי נְחֻשְׁתָּהּ לְהוֹדוֹת אֶת שְׁמֶךָ. וַתִּתְעַטֵּף עָלַי לְהַזְכִּיר שִׁמְךָ וּלְהַרְבּוֹת זִכְרֶךָ. וְכָמַהּ לִבִּי וּבְשָׂרִי לְרַנֵּן לְפָנֶיךָ. וְאֶתְאַוֶּה לְשַׁבֵּחַ וּלְהַלֶּלְךָ וּלְזַמֵּר שִׁמְךָ עֶלְיוֹן. כִּי לְשִׁמְךָ וּלְזִכְרְךָ תַּאֲוַת נָפֶשׁ. וָאֶעֱמֹד עַל דַּלְתֵי רַחֲמֶיךָ. וָאֶתְיַצֵּב עַל פִּתְחֵי חֲסָדֶיךָ. וָאָכִין מִנְחַת אֲרֶשֶׁת שְׂפָתַי לְחַלּוֹת פָּנֶיךָ. וָאֶקַּח עִמִּי דְבָרִים לְחַוּוֹת מִקְצַת פְּלָאֶיךָ. לְמַעַן אֲבָרֶכְךָ בְחַיַּי וּבְשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי. כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי. וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל פִּי. דָּבְקָה נַפְשִׁי אַחֲרֶיךָ. בִּי תָּמְכָה יְמִינֶךָ. אוּלַי בַּעֲצָתְךָ תַּנְחֵנִי בְּעוֹדִי. וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי בְמוֹתִי. כְּמִשְׁפָּט לְאוֹהֲבֵי שְׁמֶךָ. וְאִם נִקַּלֹּתִי מֵחַלּוֹת פְּנֵי רָם וְנִשָּׂא. וְדַלּוֹתִי מֵחַוּוֹת פְּלָאֵי גָּדוֹל בְּלִי חֵקֶר. בְּיַעַן כִּי אָנֹכִי עָפָר וָאֵפֶר. רִמָּה וְתוֹלֵעָה. כְּלוּב מָלֵא מִרְמוֹת. כְּלִי נִמְאָס מָלֵא בֹשֶׁת וּכְלִמּוֹת. יָדַעְתִּי יְיָ כִּי עֱנוּת עָנִי לֹא תִבְזֶה. וּבַל תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ מִמֶּנּוּ. וּבְשַׁוְעוֹ אֵלֶיךָ תֵעָתֵר לוֹ. וּמַה אֱנוֹשׁ וּמַה־שִּׂיחוֹ וּמַה־תְּהִלָּתוֹ. וְהַכֹּל כְּאַיִן נֶגְדֶּךָ. וּלְאֶפֶס וָתֹהוּ נֶחְשָׁב לְמוּלֶךָ. לוּלֵי אֲשֶׁר רוֹמַמְתּוֹ בְּמִצְוֹתֶיךָ. וּפֵאַרְתּוֹ בְּעֵדֹתֶיךָ. וְכִבַּדְתּוֹ בְּיִחוּד שְׁמֶךָ. וְהוֹדַעְתּוֹ זְמִירוֹת רְנָנֶיךָ. וְעֵרֶךְ קְדֻשָּׁתֶךָ. וְהִרְשִׁיתוֹ לִשְׁפּוֹךְ שִׂיחָה וְרִנָּה לִפְנֵי כִסֵּא כְבוֹדֶךָ. וּלְפִי שֶׁיָּדַעְתִּי כִּי לַיְשָׁרִים נָאוָה תְהִלָּה. וְלַחֲסִידִים יָאוּת זֶמֶר. וְלַצַּדִּיקִים יָאֲתָה רְנָנָה. וַאֲנִי אֵינִי כְדַי. לָזֹאת בָּאתִי לַחֲדָרַי. וְחִפַּשְׂתִּי סְתָרַי. וְסָתַרְתִּי דַלְתֵי נַעֲוָה. וּפִתַּחְתִּי חַרְצֻבּוֹת מַעֲוָה. וּפָשַׁטְתִּי בִּגְדֵי גַאֲוָה. וְלָבַשְׁתִּי סוּתֵי עֲנָוָה. וְסִדַּרְתִּי כְּפִי קֹצֶר שִׂכְלִי וּמִעוּט דַּעְתִּי. לְפָנֶיךָ אֲמָרִים. מְעַטִּים פִּתְחֵי תְהִלּוֹתֶיךָ. וְזִכְרוֹן בִּרְכוֹתֶיךָ. וּמְעַט קָט מִנִּפְלְאוֹתֶיךָ. וּמִזְעָר מֵרוֹמְמוּתֶךָ. כִּי מִי יוּכַל לְמַלֵּל כָּל גְּבוּרוֹתֶיךָ. וְיַשְׁמִיעַ כָּל תְּהִלָּתֶיךָ:

וְאַתָּה יְיָ יוֹדֵעַ כִּי אֵין דֵּי בִּלְשׁוֹנִי לְסַפֵּר כָּל אֲשֶׁר בִּלְבָבִי וּבְמַחְשְׁבוֹתַי מִגְּבוּרוֹתֶיךָ. אָדָם בִּיקָר וְלֹא יָבִין נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ. וּבְעָמְדִי לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהַי. זָכַרְתִּי וְנִבְהַלְתִּי וְאָחַז בְּשָׂרִי פַּלָּצוּת. כִּי הִקִּיפוּנִי פְּשָׁעַי

וסבבוני אשמי. באתי במצולות זדוני. וטבעתי במעמקי שגיוני. ושטפתני שבלת חטאתי. ואשיב אל לבי ואמר: איככה פתחתי פי ואגידה שפה לפני יוצר כל. ומכף רגל ועד ראש אין בי מתם. פשע וחטאה מרמה ועולה. ואם התרחצתי במי שלג והזכותי בבר כפי. במחשבותי אני ברשת חטאה נלכדתי ובשחיתותם נתפשתי. והעבוני שלמותי ונהרד לבי. ויתר כבודי ועצמותי רפפו. וידי רפו. וכמים נשפכתי והתפרדו כל עצמותי. וכצל כנטותו נהלכתי. וכארבה ננערתי. ובושתי מאד ונכלמתי להרים אלהי פני אליך. ולשאת ראש לפניך. ואזכור משפטך מעולם יי ואתנחם. כי מלך גדול אתה. וכי כל מודה ועוזב ירחם. ואמר אודה עלי פשעי ליי. אולי ישא עון חטאתי סלה. ואמצא את לבי לשפוך שיחה לפניך. ולבקש מחילה ולדרוש סליחה ולשאול כפרה ממדת רחמיך. ואכין נפשי ובשרי לומר לפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו תבא לפניך תפלתנו ואל תתעלם מתחנתנו. שאין אנו עזי פנים וקשי ערף בדבר הזה לומר לפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל אנחנו חטאנו. אשמנו באמר ובפעל. בזינו חק למעול מעל. גזלנו משפט וצדק. ודברנו במשכבת חדק. הפרנו ברית וחק. והרבינו פשע לאין חק. זדנו טוב תורתך. חרשנו רשע שנאת. טפלנו שקר ומרמה. יעצנו און ואשמה. כזבנו ימינו בתבלי העולם. לא זכרנו כי תביאנו במשפט על כל נעלם. מאסנו מוסר הדעת. נואלנו מחכמה ומדעת. סרנו ממשפטי צדקך. עזבנו ארחות חקיך. פנינו אל כל חמדותינו. צללנו במצולות תאותינו. קפצנו פה מתוכחים. רחב פינו בניב עולה נצרים. שובבנו משובה נצחת. תעבנו כל איש תוכחת. יהי רצון מלפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו שתסלח ותמחל לנו על כל עונותינו ופשעינו. כי אתה גחי מבטן מבטיחי על שדי אמי. עליך השלכתי מרחם מבטן אמי אלי אתה. ואם אתה לא תחנני ותשא פשעי למי אשא עון. ואין לי אב זולתך. כי אבי ואמי עזבוני ואתה יי אספתני ובטובך מעדי אפפתני. ואם לא ירחם אדון על עבדו וישא אשמתו. למי יצעק מבלעדי אדוניו ואם לא יחוס היוצר על מעשה ידיו למי יתחנן יציר חמר וישפך שיחו. ובמה יתרצה אל עשהו. הלא אל רחמי יוצרו ירוץ. ועל דלתי חסדי עשהו ישקוד. ואני הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם וכעיני שפחה אל יד גברתה כן עיני נשואות אליך. כי אין לי מכיר בלתך. ולא יודע נגע לבבי זולתך. חנני אלהים כחסדך כרב רחמיך מחה פשעי. כי אתה קנית כליותי תסכני בבטן אמי. הלא כחלב התכתני וכגבינה הקפאתני. עור ובשר הלבשתני. ובעצמות וגידים סוככתני. חיים וחסד עשית עמדי ופקדתך שמרה רוחי. ואם חטאתי ושמרתני ומעוני לא תנקני. אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח. אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך. אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים. גם שם ידך תנחני ותאחזני ימינך. ואמר אך חשך

יְשׁוּפֵנִי וְלַיְלָה אוֹר בַּעֲדֵנִי. גַּם חֹשֶׁךְ לֹא יַחְשִׁיךְ מִמֶּךָּ וְלַיְלָה כַּיּוֹם יָאִיר כַּחֲשֵׁכָה כָּאוֹרָה. וְאִם תִּפְקוֹד עָלַי כִּדְרָכַי וּכְרֹעַ מַעֲלָלַי. לְמִי אָנוּס לְעֶזְרָה לִפְגּוֹעַ בַּעֲדִי אֵלֶיךָ. וּלְבַקֵּשׁ רַחֲמִים מִלְּפָנֶיךָ. אִם לְחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עֲדֶנָה. כֻּלּוֹ סָג יַחְדָּו נֶאֱלָחוּ אֵין עוֹשֵׂה טוֹב אֵין גַּם אֶחָד. וְאִם לְשׁוֹכְנֵי עָפָר אֲשַׁוַּע לִפְגּוֹעַ בַּעֲדִי אֵלֶיךָ. הֲלַמֵּתִים תַּעֲשֶׂה פֶּלֶא אִם רְפָאִים יָקוּמוּ יוֹדוּךָ סֶּלָה. וְאִם אֶל מַלְאֲכֵי מָרוֹם אֶזְעַק וְאֶל קְדוֹשִׁים אֶפְנֶה לָשֵׂאת רִנָּה וּתְפִלָּה בַּעֲדִי לִפְנֵי כִסֵּא כְבוֹדֶךָ הֲצַעֲקָתָם תִּשְׁמַע אֵל. כִּי אַתָּה תַּעֲבִיר חַטֹּאתַי וּתְכַפֵּר זְדוֹנַי. לָכֵן מִמְּךָ אֵלֶיךָ אָסוּרָה. וּמִנֶּגְדְּךָ אֵלֶיךָ אֶבְרָחָה. וּמִמִּשְׁפָּטֶיךָ אֶל חֲסָדֶיךָ אָרוּצָה. וּמִמִּדַּת דִּינְךָ אֶל מִדַּת רַחֲמֶיךָ אָנוּסָה. כִּי רַבִּים רַחֲמֶיךָ וַעֲצוּמִים חֲסָדֶיךָ. רַחוּם וְחַנּוּן נוֹדַעְתָּ אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד נִקְרֵאתָ. זְכוֹר רַחֲמֶיךָ יְיָ וַחֲסָדֶיךָ כִּי מֵעוֹלָם הֵמָּה. חַטֹּאות נְעוּרַי וּפְשָׁעַי אַל תִּזְכֹּר כְּחַסְדְּךָ זְכָר לִי אַתָּה לְמַעַן טוּבְךָ יְיָ כִּי אַתָּה יָדַעְתָּ כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעוּרָיו. וְעַיִר פֶּרֶא אָדָם יִוָּלֵד. וְאֵיךְ יִצְדַּק יְלוּד אִשָּׁה וְיִזְכֶּה קָרוּץ מֵחֹמֶר. אֲשֶׁר בְּעָוֹן חוֹלַל וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְהוּ אִמּוֹ. וְאֵיךְ יִטְהַר אֱנוֹשׁ. וּמִמֵּי טֻמְאָה יְסוֹדוֹ. מִי יִתֵּן טָהוֹר מִטָּמֵא וְאִם עֲוֹנוֹת תִּשְׁמָר יָהּ יְיָ מִי יַעֲמוֹד. סְלַח נָא לַעֲוֹנִי וּלְחַטָּאתִי אַל תִּפְקוֹד. כִּי עִמְּךָ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּוָּרֵא. כִּי בַמָּה אֲקַדֶּמְךָ יְיָ אֱלֹהַי. וּבַמָּה אִכַּף לְךָ אֱלֹהֵי מָרוֹם. וּבַמֶּה תְּכַפֵּר עַל עֲוֹנִי וְתַעֲבִיר פִּשְׁעִי וְאֶטְהַר מֵחַטָּאתִי וְאֶזְכֶּה מִשִּׁגְגָתִי. וְאִם בִּתְשׁוּבָה וְתוֹדָה תִּמָּצֵא. הִנְנִי שָׁב וּמִתְוַדֶּה לְפָנֶיךָ בְּכָל לִבִּי. וָאֹמַר אָמְנָם אָנֹכִי חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ. וְאִם בְּשֶׁבֶר רוּחַ תְּכַפֵּר. הִנֵּה נִשְׁבַּר לִבִּי בְּקִרְבִּי וְרָחֲפוּ עַצְמוֹתַי. וְדָאֲבָה נַפְשִׁי לְרוֹב יְגוֹנוֹתַי וְעוֹצֶם תּוּגוֹתַי אֲשֶׁר קְרָאוּנִי בַּעֲוֹנִי. עַד אֲשֶׁר לֹא נוֹתַר מְתֹם בִּבְשָׂרִי מִפְּנֵי זַעְמֶךָ וְאֵין שָׁלוֹם בַּעֲצָמַי מִפְּנֵי חַטָּאתִי לוּלֵי רַחֲמֶיךָ אֲשֶׁר הִקִּיפוּנִי. וַחֲסָדֶיךָ אֲשֶׁר אֲפָפוּנִי אֲזַי שָׁכְנָה דוּמָה נַפְשִׁי וְאָבַדְתִּי בְעָנְיִי. וְאִם בִּבְכִי וּצְעָקָה תִּסְלַח. הִנֵּה בְּמִסְתָּרִים תִּבְכֶּה נַפְשִׁי. וְרוּחִי תִזְעַק בַּחֲדָרֶיהָ. וְלִבִּי יָחִיל בְּקִרְבִּי וְאֵימוֹת מָוֶת נָפְלוּ עָלָי. עַל רוֹב פְּשָׁעַי וְנֵטֶל זְדוֹנַי. וּפַלְגֵי מַיִם יָרְדוּ עֵינַי עַל לֹא שָׁמְרוּ תוֹרָתֶךָ. וְאִם בִּתְפִלָּה וּבְתַחֲנוּנִים תִּמְחַל הִנְנִי מַפִּיל תְּחִנָּתִי לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהַי וְשׁוֹפֵךְ שִׂיחִי נֶגְדֶּךָ. וּכְעֵינֵי עֶבֶד אֶל יַד אֲדוֹנָיו כֵּן עֵינַי נְשׂוּאוֹת אֵלֶיךָ. וְאִם בְּהַצְנֵעַ לֶכֶת תִּבְחַר יְיָ הִנֵּה לֹא גָבַהּ לִבִּי וְלֹא רָמוּ עֵינַי וְלֹא הִלַּכְתִּי בִגְדוֹלוֹת וּבְנִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי. אִם לֹא שִׁוִּיתִי וְדוֹמַמְתִּי נַפְשִׁי כְּגָמֻל עֲלֵי אִמּוֹ כַּגָּמֻל עָלַי נַפְשִׁי. וּלְךָ דֻמִיָּה תְהִלָּה. לְךָ יְיָ הוֹחָלְתִּי אַתָּה תַעֲנֶה יְיָ אֱלֹהָי:

וְאִם בְּזֶבַח וּמִנְחָה תִּשָּׂא פֶּשַׁע. הִנֵּה בַּעֲוֹנֵינוּ שָׁמֵם מִקְדָּשֵׁנוּ. וְגָלָה יְקָרֵנוּ. וּבֵית תִּפְאַרְתֵּנוּ הָיָה לִשְׂרֵפַת אֵשׁ. וְלֹא יִכּוֹן לָנוּ לָשׂוּם קְטוֹרָה בְּאַפֶּךָ וְכָלִיל עַל מִזְבַּחֲךָ עַל אַדְמַת נֵכָר. אֲבָל זְבָחֶיךָ רוּחַ נִשְׁבָּרָה לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה. הֵיטִיבָה בִרְצוֹנְךָ אֶת צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָיִם. אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי צֶדֶק עוֹלָה וְכָלִיל אָז יַעֲלוּ עַל מִזְבַּחֲךָ פָרִים. וְאִם בַּעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד תִּתְרַצֶּה. וְאַתָּה הַיּוֹדֵעַ מַחְשְׁבוֹת אָדָם. וּמֵבִין סְעִפֵּי לֵב בָּשָׂר

וָדָם. יָדַעְתָּ כִּי בְּכָל לִבִּי לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ חָפַצְתִּי. וְלָלֶכֶת בְּדֶרֶךְ עֵדוֹתֶיךָ נִכְסַפְתִּי. וּלְהִסְתּוֹפֵף בְּבֵיתְךָ בָּחַרְתִּי. וּמִלְּפָנֶיךָ אֶשְׁאַל כָּל יָמַי. אַחֲלַי יִכֹּנוּ דְרָכַי לִשְׁמֹר חֻקֶּיךָ. אֲבָל אַתָּה יָדַעְתָּ שִׁבְתִּי וְקוּמִי. וּמִמְּךָ לֹא נִכְחַד עָצְמִי. כִּי סְבָבוּנִי חֶבְלֵי הַיֵּצֶר הָרַע אֲשֶׁר בּוֹ בְּחַנְתָּנִי. וַאֲפָפוּנִי חֶבְלֵי הָעוֹלָם אֲשֶׁר בּוֹ צְרַפְתָּנִי. וַתִּכְבַּד עָלַי לִמְאֹד יַד שְׁאוֹר נְגִיעָתִי. וַתִּשְׁטְפֵנִי שִׁבֹּלֶת צָרַת גְּוִיָּתִי. כִּי מִנְּעוּרַי הֱסִיתוּנִי. וּמִבֶּטֶן אִמִּי הִשִּׂיאוּנִי. וַיַּכְבִּידוּ עָלַי עֻלָּם וַיַּעֲמִיסוּ עָלַי נֵטֶל סִבְלָם. וָאֶמָּנַע תַּחַת יָדָם. וַיַּעֲבִידוּנִי בְּפֶרֶךְ כִּרְצוֹנָם. עַד אֲשֶׁר לִבִּי סְחַרְחַר וְכֹחִי עֲזָבָנִי וְלֹא יִתְּנוּנִי הָשֵׁב רוּחִי לְהַזְכִּיר שִׁמְךָ הַנָּעִים בְּבֹר לֵב וּבְנִקְיוֹן כַּף. לִרְדּוֹף צְדָקָה וּמִשְׁפָּט. וְלַעֲשׂוֹת חֶסֶד וֶאֱמֶת. אֲשֶׁר בָּמוֹ יְכֻפַּר עָוֹן. וּבַעֲבוּר אֲשֶׁר עָרַכְתִּי לְפָנֶיךָ אֲמָרוֹת נְכֹחוֹת. וְשָׁפַכְתִּי נֶגְדְּךָ תְּחִנּוֹת וְשִׂיחוֹת לְעוֹרֵר נַפְשִׁי הַיְשֵׁנָה מִשְּׁנָתָהּ. וּלְהָקִיץ נִשְׁמָתִי הַנִּרְדֶּמֶת מִתְּנוּמָתָהּ. כִּי יָדַעְתִּי אָמְנָם כִּי לֹא בְּרֹב דְּבָרִים תִּתְרַצֶּה. וְלֹא בְרוּחַ שְׂפָתַיִם תִּמָּצֵא. כִּי אִם בְּשֶׁבֶר רוּחַ וּבְחֶרְדַּת נֶפֶשׁ וְרֹךְ לֵבָב. לָכֵן שָׁפַכְתִּי שִׂיחַ וְהֶאֱרַכְתִּי וְהוֹסַפְתִּי תְּחִנָּה לְמוּלֶךָ. אוּלַי לִבִּי הַיָּשֵׁן יָקִיץ וְיֶחֱרַד מִן זַעְפְּךָ. וְנַפְשִׁי מִתְּנוּמָתָהּ תֵּעוֹר וְתִפְחַד מִן חֲרוֹן אַפְּךָ וְקִצְפְּךָ. וְאַפְשִׁיטֶנָּה עֲרֻמָּה מִבִּגְדֵי יַלְדוּת וְשַׁחֲרוּת. אוּלַי תֵּצֵא מֵעַבְדוּת הָעוֹלָם הַזֶּה לְחֵרוּת:

וּמַה לִּי עוֹד לְדַבֵּר לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהָי. אַחֲרֵי נֶעֱבַדְתִּי לְתֹהוּ וָהֶבֶל. וְכִלִּיתִי כֹחִי לָרִיק בַּעֲבוֹדוֹת יוֹשְׁבֵי תֵבֵל. וְעַתָּה יְיָ אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת לְכָל בָּשָׂר אִם אֲנִי עָשִׂיתִי כְּאִוַּלְתִּי וּפְשַׁעְתִּי. עֲשֵׂה אַתָּה כְחָכְמָתְךָ וּסְלַח. כִּי אֵל תְּמִים דֵּעִים אַתָּה. וְאִם שִׁלַּמְתִּי לְפָנֶיךָ רָעָה תַּחַת טוֹבָה. גְּמָלֵנִי טוֹב וְלֹא רַע. כִּי יָתֵר מֵרֵעֵהוּ צַדִּיק. וְכָל שֶׁכֵּן הַבּוֹרֵא וְאִם הִרְבֵּיתִי לִפְשֹׁעַ. אַל תִּתֵּן לָרוֹעַ מַעֲלָלַי. וְאַל תִּשְׁפְּטֵנִי כְּפָעֳלִי. וְאַל תָּבֹא בַמִּשְׁפָּט אֶת עַבְדְּךָ כִּי הַמְּחִילָה וְהַסְּלִיחָה תְּהִלָּתֶךָ. וַעֲבוֹר עַל פֶּשַׁע תִּפְאַרְתֶּךָ. הוֹרֵנִי יְיָ דַּרְכֶּךָ וּנְחֵנִי בְּאֹרַח מִישׁוֹר. וְהָבֵר מַחְשְׁבוֹתַי וְטַהֵר רַעְיוֹנַי מֵהַבְלֵי הָעוֹלָם הַזֶּה. לְיִרְאָה אֶת שְׁמֶךָ. וְהַצִּילֵנִי מִכָּל צָרוֹת וְצוּקוֹת וְרָעוֹת הָעוֹלָם הַזֶּה וְהָעוֹלָם הַבָּא. הַנִּגְלוֹת אֵלַי וְהַנִּסְתָּרוֹת מִמֶּנִּי. הַמַּבְדִּילוֹת בֵּינִי לְבֵינֶךָ. וְהַמַּדִּיחוֹת אוֹתִי מֵעֲבוֹדָתֶךָ. וְהַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי. וְהַנִּיחֵנִי מֵעָמָל וּמַלְבּוּשׁ. וְהַרְחִיקֵנִי מֵעֹצֶר לֶחֶם וְשִׂמְלָה. וְהַרְחֵב לִבִּי לָרוּץ דֶּרֶךְ מִצְוֹתֶיךָ. וְחָנֵּנִי חָכְמָה וּבִינָה עֵצָה וּגְבוּרָה וָדַעַת וְהַשְׂכֵּל. יְהוֹסִיף דַּעַת בָּךְ. וּלְהַשְׂכִּיל אֶת דְּרָכֶיךָ הַנְּעִימוֹת וְאָרְחוֹתֶיךָ הַיְדִידוֹת. וְהַט לִבִּי אֶל עֵדוֹתֶיךָ הַמְקָרְבִים אֵלֶיךָ. וְהַמּוֹרִים עָלֶיךָ. הַמְעִידִים עַל אֱלָהוּתְךָ וְהַשּׂוֹהֲדִים עַל יִחוּדֶךָ. עַד אֲשִׁיתְךָ נֶגְדִּי תָּמִיד. וּבַל תָּמוּט עֲבוֹדָתְךָ מִנֹּכַח עֵינַי. כְּעִנְיַן שֶׁנֶּאֱמַר שִׁוִּיתִי יְיָ לְנֶגְדִּי תָמִיד. כִּי מִימִינִי בַּל אֶמּוֹט. וְהָסֵר עֹל מַלְכוּת בָּשָׂר וָדָם מִשִּׁכְמִי. וְהַעֲבֵר סֵבֶל אֱנוֹשׁ מֵעַל צַוָּארִי. וְיַחֵד לִבִּי לַעֲמוֹס עֹל מִצְוֹתֶיךָ וְנַקֵּהוּ לִסְבֹּל מוֹטוֹת קִרְבָתְךָ כִּי בָם חַיֵּי רוּחִי. וְאָשׁוּב אֵלֶיךָ בִּתְשׁוּבָה שְׁלֵמָה בְּכָל לִבִּי וְאֹמַר אִם אָוֶן פָּעַלְתִּי לֹא אוֹסִיף. לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי. אַל תַּשְׁלִיכֵנִי לְעֵת זִקְנָה כִּכְלוֹת כֹּחִי אַל תַּעַזְבֵנִי. הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי.

יְהִי לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ לְמַעַן לֹא אֵבוֹשׁ. זְכָר דָּבָר לְעַבְדֶּךָ עַל אֲשֶׁר יִחַלְתָּנִי וְהִבְטַחְתָּ לְעוֹשֵׂי רְצוֹנְךָ כִּי כָל מוֹדֶה וְעוֹזֵב תְּרַחֵם. וְקָרָאתָ בְּפִי נְבִיאֶךָ יַעֲזוֹב רָשָׁע דַּרְכּוֹ וְאִישׁ אָוֶן מַחְשְׁבוֹתָיו וְיָשֹׁב אֶל יְיָ וִירַחֲמֵהוּ וְאֶל אֱלֹהֵינוּ כִּי יַרְבֶּה לִסְלוֹחַ. עָלַי אֱלֹהִים נְדָרֶיךָ אֲשַׁלֵּם תּוֹדוֹת לָךְ. כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת הֲלֹא רַגְלַי מִדֶּחִי לְהִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֱלֹהִים בְּאוֹר הַחַיִּים. זָכְרֵנִי יְיָ בִּרְצוֹן עַמֶּךָ פָּקְדֵנִי בִּישׁוּעָתֶךָ. לִרְאוֹת בְּטוֹבַת בְּחִירֶיךָ. לִשְׂמוֹחַ בְּשִׂמְחַת גּוֹיֶךָ. לְהִתְהַלֵּל עִם נַחֲלָתֶךָ. פְּנֵה אֵלַי וְחָנֵּנִי. תְּנָה עֻזְּךָ לְעַבְדֶּךָ. וְהוֹשִׁיעָה לְבֶן אֲמָתֶךָ. עֲשֵׂה עִמִּי אוֹת לְטוֹבָה. וְיִרְאוּ שׂוֹנְאַי וְיֵבוֹשׁוּ כִּי אַתָּה יְיָ עֲזַרְתַּנִי וְנִחַמְתָּנִי. יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגוֹאֲלִי:

تمّت البקשה وتمّ بتمامها كتاب الهداية الى فرائض
القلوب وكان الابتداء فى طبعه فى اوائل
سنة ١٩٠٧ وبلغ الفراغ منه اواخر
سنة ١٩١١ وبالله
التوفيق

10. l. وينقف. — ٢٣٧, N. 2. dritte Zeile l.: bei P. B. — ٢٤٠, 16. l. عمّا. — ٢٤١, N. 2. muss es heissen: T. הבריאות lies הבדיאות. — ٢٦٣, 7 l. מוקדי. — ٢٧٩, unter dem Strich Zeile 2. l. האחרת statt השניה. — ٢٨٠, Note *d. l.*: 20b. — ٢٨٩, N. 4. fehlt: P. — ٣٠١, 19. l. قامت به الحجّة. — ٣١٥, N. 3. streiche T. — ٣١٩, 8. l. فرائض. — ٣١٩, Note *a. l.*: 28b. — ٣١٧, Note *f. l.*: II, 13. — ٣٢٧, 10. l. هواك. — ٣٣٦, 10. l. وينقف. — ٣٣٨, N. 5. l. Gegenteil statt Gegenheit. — ٣٤٠, 10. l. وتاخذ. — ٣٥٣, N. 1. fehlt: P. — ٣٥٩, 4 f. l. بطونَهم دينَهم لباسَهم. — ٣٦٥, 6, ist (l. über الطبع zu streichen. — ٣٧٠, 4. l. حسناتك. — ٣٧٥, 18. l. يدفن. — ٣٧٦, 19 f. vgl. zu J. 428, 4. — ٣٧٩, 9. l. كل انسان. — ٣٨٥, 14 l. اقطعْ. — ٣٨٧, 11. l. למעבד מיראה. — ٣٩١, 15 l. مشاهدة.

CORRIGENDA.

Trotz der grossen Sorgfalt, die auf die Korrektur des vorliegenden Werkes verwendet wurde, sind doch Druckfehler stehen geblieben, die im Folgenden berichtigt werden sollen:

p. ٣, Note *) l. على statt الى. — p. ٣٢, Z. 3. l. قلما statt غلما. — p. ٣٣, Note 11. Z. 5. l. وتخير. — p. ٤٠, Note 9—9 ist B. zu streichen. — ٥٣, 13. اذ statt اذا. — ٥٧, N. 6. l. האחד. — ٥٩, N. 1—1. l. habe *ich* statt: *ist*. — ibid. Kol. O. Zeile 15. l. بعمّ. — ٦٠, N. 1. Vgl. Berichtigungen zu J. 64, 8. — ٦٥, O. Z. 6. ist nach الاجسام das Wort الرطبة einzufügen, obwohl es in den Hss. fehlt. Vgl. Z. 14. und p. ٦٤, P. Z. 13. — ٧٧, N. 6. pen. l. الكتب. — ١٠٤, N. 2. fehlt: O. — ١١١, 20. l. يعفوا. — ١١٢, 4 l. لكي لا statt لكي لما. — ١١٣, N. 7—7. fehlt: P. — ١١٧, N. 5. fehlt: A. — ١١٨, N. *a*. ergänze: Jer. 14, 22. — ١٢٧, 2. l. او مكافئته في الدنيا vgl. J. 130, 14. — ibid. N. 1—1. l. P. statt: D. — ١٢٨, 14. l. نظرنا في ما يستبطن. — ibid. Z. 20. l. عند ذلك statt: غد ذلك. — ١٣٢, 13. l. المانع .... الجهل. — ١٤٤, 2 l. ومعانٍ. — ibid. N. 7. l. pag. ١٤٥, 3. — ١٥٩, in den Noten 4. 5. 6. l. P. und D. — ١٦٠, 4. l. طمعت statt: طمحت. — ١٧٩, 9. l. التعبّد. — ١٨٥, 8. معانٍ richtiger wäre: سبعة المعاني. — ibid. N. 2. und ١٩٢, N. 6. fehlt: F. — ١٨٨, 10. l. يلزمه. — ١٩٧, N. 1—1. streiche: B. — ٢٠٤, N. 4. l. ٢٠٩, 9. — ٢٠٧, 16. l. قضى. — ٢١٠, 1. l. وتتضرّع. — ibid. N. 4. l.: bis ٢١٦, 16. — ٢١١, 15. l. بعد التعرّض له ويحترز في vgl. J. 233, 6. — ٢١٥, 14. l. וברכך. — ibid. N. *i* l. Dt. 7, 13. — ٢١٦, N. 5. l. O. مستاهل لذلك اي انه اهلا لذلك. — ibid. Z. 20. l. آثر. — ٢١٨, 8. l. حيث. — ٢١٩, 5. hat O. عروضهم statt صدورهم. — ٢١٩, N. 2. l.: bis ٢٢٨, 7. — ٢٢٣, 12. l. نعمائه. — ٢٢٨, N. 1. fehlt: F. — ٢٣١, 22. l. انلج. — ٢٣٢, N. 1. streiche: F. — ٢٣٦,

ist einem der schönsten, zu Ehren des fürstlichen Mäzens gesungenen Loblieder al-Mutanabbīs entnommen (Dīwān ed. al-Jāziǧī, Beirut 1889, p. 267, 7)[1]).

Dass dieser Vers von ibn Tibbon in seiner Uebersetzung des al-Hidāja nicht wiedergegeben ist, darf nicht als Beweis dafür gelten, dass er nicht in seiner Vorlage gestanden habe (vgl. oben zu J. 265, 2). In einem Briefe an Rabbi Ascher über seine Uebersetzung des 'Iṣlāḥ al-'aḫlāq des ibn Gabīrōl sagt ibn Tibbon ausdrücklich, er habe die von ibn Gabīrōl zitierten arabischen Verse unübersetzt gelassen, weil er sie durch andere ähnliche *hebräische* Originalverse desselben Autors, oder eines anderen hebräischen Dichters ersetzen möchte[2]). Aus demselben Grunde wird ibn Tibbon auch den betreffenden Vers bei Bachja nicht übertragen haben; nur hat er seinen Plan weder in Bezug auf Iṣlāḥ al-'aḫlāq noch al-Hidāja durchgeführt[1]).

---

1) Im Berliner Manuskript Ahlw. 3906 = Wetz II, 1266 fol. 84—86 wird unter dem Titel Manāqil al-Mutanabbī wa-Aristū (Entlehnungen des al-Mutanabbī aus Aristoteles) eine Anzahl Verse angeführt, die an aristotelische Aussprüche angelehnt sein sollen. U. a. wird auch obiger Vers fol. 84*b* oben, mit folgendem Ausspruch des Aristoteles zusammengestellt: اذا كانت الشهوة فوق القدرة كان هلاك الجسم فوق الشهوة, das offenbar so aufgefasst wird: wenn das Begehren stärker ist als das Können, so ist der Abmühen des Körpers noch grösser als das Begehren, d. h., dass das Verlangen nach grossen Dingen die körperliche Kraft ungewöhnlich steigert und dementsprechend verbraucht. In Wirklichkeit besagt dieser Spruch das Gegenteil von dem was al-Mutanabbī sagen wollte. Es heisst nämlich: wenn die Begierde über die Kraft hinausgeht, so ist der Verfall des Körpers noch grösser als die Begierde.

2) Vgl. L. Dukes, Salamo ibn Gabirol I, p. 106, N. 2.

1) Für die Beurteilung des Verhältnisses von Bachja zu ibn Gabīrōl (vgl. oben p. 68, Note 1) ist von einiger Wichtigkeit die Tatsache, dass derselbe Vers al-Mutanabbīs auch von ibn-Gabīrōl in *einem ähnlichen Zusammenhang* im oben erwähnten Iṣlāḥ al-aḫlāq (ed. Stephen S. Wise, New-York 1901, p. 40, 9) angeführt wird. Wie Goldziher „Ein arabischer Vers im Chazari-Buche" ZDMG 51, 472 nachgewiesen hat, ist das von Jehuda Hallevi im Chazari zitierte Sprichwort „ich bin im Ertrinken, was soll ich mich vor dem Nasswerden fürchten?" ebenfalls ein zum geflügelten Wort gewordener Halbvers al-Mutanabbīs vergl. Kuzari ed. Hirschfeld p. 188, 11 und Diwan al-Mutanabbī ed. Jāziǧī, Beirut p. 349, 5. Noch heute lebt dieses Wort al-Mutanabbīs im Volksmunde und nur Literaturkundigen kennen seinen dichterischen Ursprung. Auch obiger Vers findet sich in verschiedenen Sprichwörtern und Sentenzensammlungen z.B. Maǧānī al-'adab III, 67, 7. Nebenbei bemerkt, ist der in Mozne 131, 3 umgedichtete Vers Mīzān 120, 8

ومن يكُ ذا فمٍ مرٍّ مريضٍ يجدْ مرًّا بهِ الماءَ الزلالا

auch von al-Mutanabbī, Dīwān ed. Jāziǧī, Beirut, p. 142, 5.

schen Fassung hier, wie bei so vielen anderen Erzählungen indischen Ursprungs, eine moralisierende Umarbeitung vorliegen [2]).

Zu erörtern ist noch eine nur in der Hs. F. erhaltene, auch bei ibn Tibbon fehlende, daher im kritischen Apparat untergebrachte Anekdote p. ٢٩٥, N. 6. Danach soll ein Fürst seinen Vezier um einen weisen und frommen Rat gebeten haben. Dieser fragte ihn hierauf, ob er in der Gefahr, verdursten zu müssen, sein Königtum für einen Schluck Wasser preisgeben würde. Als der Fürst es bejahte, antwortete der Vezier: Dann ist nichts gutes an einem Königtum, das nur einen Schluck Wasser wert ist! In Ihja IV, p. 91 penult. wird diese Anekdote von einem Kalifen und abū al-ʿAbbās b. al-Simāk (gest. 183 = 799) erzählt. Allerdings war ibn al-Simāk kein Vezier, sondern ein sehr berühmter Prediger und Moralist (wāʿiẓ) in Bagdad unter den ersten abbassidischen Kalifen. Der in Rede stehende Fürst dürfte Harūn al-Raschīd gewesen sein (reg. 786—809) vergl. Ithaf IX, 130, 18 ff.

Bachja und al-Mutanabbī.

Am Schlusse unserer Untersuchung dürfte es von Interesse sein, auf einen Vers hinzuweisen, den Bachja p ٢٣٩, 16 von „einem Dichter" zitiert. Zu den arabischen Dichtern, die lange vor Bachja zu grosser Berühmtheit gelangten, gehört auch al-Mutanabbī (905—965 n. Chr.) Er erfreute sich der Gunst und Beliebtheit weiter Kreise und mancher Vers oder Halbvers aus seinen Dichtungen sind geradezu geflügelte Worte geworden. Dieses war besonders der Fall mit seinen Gedichten, al-Sajfijjāt, zum Lobe des tapfern und freigebigen Fürsten von Aleppo, Sejf al-Daula (vgl. über ihn Aug. Müller, der Islam I, 570 ff.). Seine Gedichte sind denn auch den jüdischen Kreisen nicht unbekannt geblieben, und der von Bachja zitierte Vers

---

2) In Semitic Studies in Memory of Dr. Alex. Kohut, Berlin 1897, p. 408 erzählt Gustav Oppert in seiner Abhandlung über die Jüdischen Kolonien in Indien die Geschichte des Fürstentums Cranganou. Danach wurde ein Perumāl (Vice-König) nur auf 12 Jahre gewählt. Nach Ablauf seiner Regierungszeit bereitete er ein grosses Festmahl und nach Beendigung desselben bestieg er eine besonders zu diesem Zwecke errichtete Tribüne und nahm sich vor den Augen der Gäste das Leben. Die Leiche wurde dann verbrannt und ein neuer Perumāl gewählt. Dieses Schicksal war jedem Perumāl vorgeschrieben, wenn er es nicht für vorteilhafter hielt, sich vor dem Termin in einen Tempel zurückzuziehen.

S. 194, 1 ff.) erzählt Bachja die Geschichte eines Asketen, der sich nach einem fernen Lande begab, um eine Erwerbsquelle zu suchen, dort aber von einem Magier, dem er Verblendung und Verirrung vorwarf, mit den Worten zurechtgewiesen wurde: „Wäre dein Glaube der richtige, so müsstest du Vertrauen zu deinem Gott haben, dass er dich in *deiner* Heimat ernähren würde." Jener Asket war *Šaqīq al-Balchī* (vgl. Quseirī 17, 1 ff. auch Louis Cheikho, Mağānī al-'adab Beirut, Bd 7, p. 40). Er war ein Genosse des berühmten Ibrāhīm b. Adham (gest. um 160—2 = 776—8. Vgl. Goldziher Vorlesungen, p. 163) und ein Lehrer des Ḥātim al-'Aṣamm (gest. 237 = 851) Sarani I, 60, 3 v. u Diese Begebenheit soll die eigentliche Ursache seines Entschlusses gewesen sein, sich der Askese zu ergeben.

Seite ٢٠٩, 1 ff. (J. 226, 15 ff. S. 225, 6 v. u.) wird die Geschichte eines andern Asketen erzählt, der nach einer Heidenstadt kam, um ihre Einwohner zum Glauben an Gott zu bekehren, bald aber seine Absicht aufgab, als er bei ihnen Sitten und Anschauungen beobachtete, die seine Bewunderung erregten. Diese Geschichte wird in Ṭabarī's Qurān-Kommentar Vol. 16, p. 15 von *Alexander dem Grossen* erzählt, sie dürfte aber *indischen* Ursprungs sein, wie so manches, was vom „gehörnten" Eroberer erzählt wird. Desselben Ursprungs ist die Geschichte des Inselreiches mit dem Jahreskönig, al-Hidāja ١٦٥, 17 ff. (J. 177, 8. S. 175, 7): sie wird sowohl von Bachja als auch von anderen arabischen Schriftstellern, als eine *indische Geschichte* erzählt. Die älteste arabische Quelle ist der Fürstenspiegel *Bilauhar wa-Budasif* ed. Bombay 1306—1888—9 p. 51, 5 ff. (= hebr. Ben hammelech we-hannazīr Kap. 13) und dürfte in das 8te christliche Jahrhundert hinaufreichen [1]). Solche Geschichten sind übrigens in der indischen Literatur nicht unbekannt, nur dürfte in der arabi-

1) Diese Geschichte ist von *ibn ʿArabšāh* (gest. 854 = 1450 in seinem Fürstenspiegel *Fākihat al-ḫulafā'* poetisch bearbeitet worden, ed. Kairo 1300 a. H. p. 30—34, (in Freytags fructus imperatorum p. 25—29). Da dieses Buch nur eine Umarbeitung des persischen Marzubān-Nāmah des Marzubān b. Rustam (lebte um 300 = 912, vgl. Brockelm. Gesch. d. arab. Lit. II p. 30) ist, so dürfte auch *ibn ʿArabšāh's* Quelle ziemlich hoch hinauf reichen. Vgl. H. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, Separatabdruck aus Notices et Extraits 38, 1 partie, Paris 1886, p. 90. N. Weisslovitz, Prinz und Derwisch, München 1890, p. 89 und 158. Ausführliches über diese Literatur, Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen § 532.

zu seinem eigenen Heil steigern. Der Mensch muss erst den Anfang machen, damit Gott ihm zum guten Ende verhilft.

Anekdoten und Gleichnisse bei Bachja.

Ausser den oben behandelten Aussprüchen gibt Bachja auch eine Anzahl Anekdoten und Gleichnisse. Wir wollen hier von solchen absehen, die wegen ihrer allgemeinen Verbreitung in den Literaturen des Orients ebenso gut muhammedanischen wie midraschischen oder haggadischen Ursprungs sein können [1]), und beschränken uns auf diejenigen, für die sich mit Bestimmtheit eine alte muhammedanische Quelle nachweisen lässt.

Dass das Gleichnis vom Kinde p. ٢١٣ f. (J. 235, 1 ff. S. 234, 6 v. u.), welches auch bei Maimūnī in der Einleitung zu seinem Mischnakommentar Sanhedrin IX (vgl. Holzer, zur Geschichte der Dogmenlehre 1901, p. 25 anm. 21) vorkommt, sich, allerdings in etwas abweichender Form, in Mīzān 8, 4 ff. = Mozne Zedeq p. 13, 18 ff. findet, hat bereits David Rosin bemerkt. Es gibt aber noch ein Gleichnis, das in Gazālis Maḏnūn p. 12 vorkommt, nämlich das vom Blinden, der an den Gegenständen seines Hauses stolpert, die Ursache aber nicht in seiner Blindheit, sondern in der Unvorsichtigkeit seiner Hausgenossen, die die Gegenstände nicht an den richtigen Platz gestellt haben, finden will. Dasselbe Gleichnis findet sich auch in Mīzān p. 147, 5 ff. = Mozne p. 156 penult., jedoch steht die Fassung in al-Maḏnūn dem Wortlaut bei Bachja (p. ٩٥, 18 ff. (J. 94, 2 ff. S. 87, 11 ff.) näher. Al-Hidāja p. ١٨١, 2 ff. (J. 195, 11 ff.

---

1) Parallelen zu Kranken- und Heilkünstlern bei Bachja finden sich bei Sarani I, 19, 14 und al-maḏnūn p. 12, Jḫwān I, 2, p. 41, 4. Ueber das Gleichnis des Blinden, der sich zum Führer macht vgl. Luk. 6, 39. Eine sehr auffallende Achnlichkeit mit der Erzählung al-Hidaja p. ٨٢, 2 ff. (J. 81, 2. S. 75, 1) haben die von Heiden an Gamaliel, Schocher Tob. 10, Sanhedrin 39*a*; an Rabbi Jose, Midrasch rabba zu Exodus 3 und an Josua ben Hananja, Chullin 60*a* gerichteten Fragen. Das Gleichnis vom Selbstmörder mit dem Diener, der beauftragt ist, an einem gewissen Ort bis zu einem vorgeschriebenen Zeitpunkt zu verweilen, ist u. a. auch von Moses Mendelssohn in Phädon übernommen worden, worauf schon Reifmann l. c. aufmerksam gemacht hat. Sehr zahlreich sind die Gleichnisse vom menschlichen Körper in Jḫwān II, 246—252. 298—301. Mozne p. 66, 11 ff. = Mīzān 60, 8; p. 67 penult. = Mīzān 61, 11; al-tibr al-masbūk p. 24 ff. über diese Welt.

seiner Forderung aufrichtiger Ergebenheit und tiefer Demut ging Bachja nicht so weit, die Selbsterniedrigung „bis zur Stufe des Hundes" zu verlangen, Jhja IV, 257, 2, oder eine Gottesfurcht zu empfehlen, in der man sich beständig wie ein Kranker fühlt, der mit grösster Ängstlichkeit alles vermeidet, was sein Leiden verlängern könnte, Quseiri 79, 5 f. Bachja verlangte vielmehr von den Frommen Würde und vornehme Zurückhaltung; ferner eine Bescheidenheit, die frei ist von jener Eitelkeit, die darin besteht, dass man für bescheiden gehalten werden will; eine Anspruchslosigkeit, die sich nur auf das Ueberflüssige und leicht Entbehrliche erstreckt, die aber frei ist von jener cynischen Bedürfnislosigkeit, die sich über Sitte und Brauch, sowie alle menschliche Kultur verachtungsvoll hinwegsetzt[1]). Während Gazālī einen Mann ernst nahm, der in der Wüste in der Nähe von Löwen übernachtete, *um sein Gottvertrauen auf die Probe zu stellen*, spricht sich Bachja (p. ١٩٧, 19 ff. J. 217, 1 ff. S. 215, penult.) entschieden gegen solche Experimente aus, indem er dergleichen Wagnisse nicht als *Gottvertrauen*, sondern als ein *Gottversuchen* im Sinne von Deut. 6, 16 bezeichnet[2]). Ebenso ablehnend verhielt er sich gegen jene Uebertreibung des Gottvertrauens, die den Frommen zu einer Passivität führt, welche seine Leistungsfähigkeit völlig lahmlegt, so dass er „wie eine Leiche in der Hand des Wäschers" wird. Das Vertrauen auf Gott soll vielmehr ermutigend und aufmunterend wirken, soll die Energie verdoppeln, und den Betätigungstrieb zum Nutzen und Frommen der sittlichen Menschheit, sowie

---

den *banī Isrā'īl* sein Bein von der Schwelle des Klosters herabhängen liess und so lange der Hitze und dem Frost, dem Regen und dem Sturm aussetzte bis es vollkommen verdorrte, weil er damit in lüsterner Absicht einen Schritt zur Sünde getan hatte, Jhja IV, 291, 25 und 17. Das erinnert sehr an Math. 5, 22 f. und Mark. 9, 43, 47.

1) Man findet häufig, dass Propheten und Heilige mit Zügen ausgestattet wurden, die typisch für die Cyniker waren. Dies gilt ganz besonders von *Jesus*, den man mit Vorliebe als den *Diogenes* der frommen Askese hinstellt. So wird von ihm, Jhja IV, 167, 8 v. u. erzählt, er habe auf seinen Wanderungen nichts als einen Kamm und einen Schöpfbecher bei sich getragen. Als er aber bemerkte, dass ein Anderer seinen Bart mit den Fingern zurecht stutzte und wiederum ein Anderer Wasser mit der hohlen Hand schöpfte, warf er auch den Kamm und den Becher fort.

2) Es werden verschiedene Geschichten von Frommen erzählt, die sich in Löwenhöhlen begaben, wohl weil der Tod durch Raubtiere zu den sieben Todesarten gehört, die den Verunglückten zur Stufe eines „Märtyrers" (*šahīd*) emporheben. Vgl. Goldziher, Muh. Stud. II, 388

bekannter Ṣūfi und Gelehrter in Churasān. Als charakteristisch für seine Anschauung von Frömmigkeit wird sein Spruch angeführt: „Wer seine Handlung nicht heiligt, dessen Körper ist unrein; wer seinen Körper nicht reinigt, dessen Herz ist unrein; wer sein Herz nicht heilig hält, dessen Gesinnung ist unheilig, und alles beruht doch auf der Gesinnung, Sarani I, p. 80, 1.

Nachdem wir im Vorhergehenden einige Punkte beleuchtet haben, in denen Bachja vom *Zuhd* beeinflusst wurde, dürfte es zur Klarlegung seiner Stellungnahme zum Zuhd im Allgemeinen hier am Platze sein, festzustellen, dass Bachja trotz seiner grossen Neigung zur Askese, der er in al-Hidāja in einer Weise das Wort redet, wie sie bei früheren jüdischen Moralisten ohne Beispiel ist, doch weit davon entfernt war, sich der extremen Richtung des Zuhd anzuschliessen, die von massgebenden Ṣūfis, zum Teil selbst von Gazālī, vertreten wurde, der doch der gemässigteren Richtung angehörte und als eine der sympathischten Erscheinung unter den Lehrern des Ṣūfismus angesprochen werden darf. Es spricht sehr für die hohe Auffassung Bachjas vom wahren Wesen des Zuhd, dass er nicht dem Beispiele der muhammedanischen Autoren, von denen er sonst abhängig war, auch darin gefolgt ist, von Asketen, und Frommen solche Handlungen zu erzählen und sie als vorbildlich hinzustellen, die in ihrer Ueberspanntheit schon an intellektuelle und moralische Verwirrung grenzten. So preist z. B. Gazālī den abū Ḫalīfa al-Karanbī [1]), der nur darum einen *Diebstahl* beging, weil er sich eine Prügelstrafe zuziehen und dadurch seinen Körper kasteien wollte! Ihja IV, 257, 4 f. [2]). In

---

rere Belege für die Forderung von Enthaltsamkeit bei Machtvollkommenheit bringen. Auch die *Lauteren Brüder* heben die Notwendigkeit des الزهد مع القدرة hervor, Iḫwān I, 2 p. 96.

1) So nach Ithāf IX, 677, 6, Bd. X, 115 penult. الكرنتى scheint ein Fehler zu sein, jedenfalls ist Jhja IV, 256, ult. الكريبى falsch.

2) Die Verherrlichung derartiger Handlungen hat dem Gazālī den scharfen Tadel mancher Theologen eingebracht und eine ausgedehnte Polemik für und wider hervorgerufen. Vgl. Ithaf IX, 677, 14 ff. Gazālī widmet ein ganzes Kapitel Jhja IV, 291 ff. der Züchtigung der Seele (*muᶜāqabat al-nafs*) in dem er wiederholt, p. 292, 19 und 24, die Anwendung strengster Kasteiungsmittel gegen sich für die geringsten Vergehen empfiehlt. Als Beispiele führt er u. a. an, dass ein „Genosse", bezw. der Nachkomme eines Genossen (vgl. Ithaf X, 116, 5 ff.) auf sein Auge so lange einhieb, bis es platzte, weil es einen begierigen Blick auf eine entblösste Sklavin warf, oder dass einer von

geduldig ist, mit Gottes Bestimmung zufrieden, der hat die Vollkommenheit erreicht." Sarani I, 45, 3.

Von einem der bekanntesten und am meisten zitierten Asketen, *abū Sulaimān al-Dārānī* (gest. 215 = 830) ist der Satz p. ٣٥٩, 21 (J. 401, ult. S. 410, 16): „Die Enthaltsamkeit besteht darin, dass alles unterlassen wird, was von Gott ablenkt"[1].

Ál Dārānī gehörte trotz seiner strengen Auffassung vom Zuhd nicht zu jenen Asketen, die eine übertriebene Weltentsagung forderten. Er predigte Reinheit des Herzens und Harmonie der äusseren Lebensführung mit dem inneren Leben, sowie aufrichtige Gesinnung in allen Handlungen. Zu den vielen von ihm angeführten sinnreichen Sprüchen gehört: „Die Welt flieht den, der sie sucht, und verfolgt den, der sie flieht; holt sie den Fliehenden ein, so verwundet sie ihn; erreicht der Suchende sie, so tötet sie ihn", Sarani I, p. 63, 30.

Auf abu ʿAbdallāh al-Šağarī (um 250 = 864) dürfte al-Hidāja p. ٣٥٥, 2 (J. 399, 5 v. u. S. 408, 4 f.) zurückgehen, wo es heisst, die Enthaltsamkeit bestehe in einer Verzichtleistung bei Machtvollkommenheit. Al-Šağarī pflegte nämlich zu sagen: „Das Zeichen der gotterwählten Frommen gibt sich in drei Dingen kund: in Bescheidenheit bei Grösse, in Enthaltsamkeit bei Machtvollkommenheit und in Gerechtigkeit aus Stärke". Sarani I, p. 80, 3[2]) al-Šağarī war ein

---

1) Mit dem Wortlaut bei Bachja stimmt die Fassung bei Quseiri 74, 8 الزهد ترك ما يشغل عن الله تع ferner Jhja IV, 6. v. u. قال سمعنا في الزهد كلاما كثيرا والزهد عندنا ترك كل شيء يشغلك عن الله. Etwas ausführlicher ist die Fassung in Ihja IV, 168, 26, und Quseiri 20, 1 vgl. auch Ihja III, 144, 8 v. u. Vgl. auch Ms. Ahlw. N°. 8483, 33, wo eine Auswahl der Worte al-Dārānīs enthalten ist. Ms. Sprenger N°. 8291, Ḫāliṣat al-Ḥaqāʾiq des al-farjābī fol. 50a unten, wird obiger Ausspruch irrtümlicherweise einem Abū Sulaimān *al-Rāzī* zugeschrieben. Die Verwechselung *al-Dūrānis* mit *Dāwūd al-Ṭāʾī* kommt wegen ihrer gemeinsamen Kunja „*abu Sulaiman*" zwar vor, ein *al-Rāzī* mit derselben Kunja ist mir jedoch nicht bekannt. Dass die oben angeführten zwei Aussprüche von al-Ṯaurī und al Dārānī sind, hat schon M. Schreiner, der Kalam etc. p. 25, N. 2 auf Grund der Tibbonschen Übersetzung erkannt. Nicht richtig ist aber seine Angabe dass die Einteilung der Asketen in drei Klassen, al-Hidāja ٣٦٠ f. (J. 406, 13 ff. S. 114 20 ff.) auf Aḥmad b. Ḥanbal zurückgeht.

2) علامة الاولياء ثلاثة تواضع عن رفعة وزهد عن قدرة وانصاف عن قوة. Dieser Zug in der Enthaltsamkeit wird stark betont und man könnte meh-

sert und unter anderm gesagt: „Der Herrscher in Enthaltsamkeit ist stärker als der Herrscher über ein Volk. Denn der Herrscher über ein Volk kann die Menschen nur mit dem Stock um sich scharen; der Herrscher in Enthaltsamkeit flieht die Menschen, sie aber folgen ihm. Als er einmal nach *Raqqa* im ʿIrāq während eines dortigen Aufenthaltes des *Hārūn al-Raschīd* kam, eilte ihm die ganze Stadt entgegen, und die Strasse war voll Staub von den dichten Scharen, die ihn umgaben. Da soll die Mutter des Hārūn gesagt haben: „Bei Allah! *dieser* Mann ist der wahre Herrscher aller Gläubigen nicht Hārūn al-Raschīd, der die Mengen mit Peitsche und Stock, durch Polizei und Leibgarden um sich sammelt." Zu den verbreitetsten Aussprüchen ibn al-Mubāraks gehören unter anderm die folgenden: „Die niedrigsten Menschen sind diejenigen, die sich durch die Religion ernähren", Sarani 47, 32 und 12 (vgl. Ābōth IV, 5); ferner „ein weiser Mann darf drei Menschenklassen nicht gering schätzen: die Gelehrten, den König und die Freunde. Wer die Gelehrten gering schätzt, verliert seine zukünftige Welt, wer den König missachtet, verliert seine diesseitige Welt und wer die Freunde nicht achtet, verliert seinen Charakter, Sarani I, p. 48, 16.

Der Ausspruch bei Bachja p ٣٥٧, 5 (J. 402, 7. S. 410, 26f.) „die Enthaltsamkeit besteht darin, dass man im Augenblick göttlicher Gnade dankbar sei, und geduldig im Augenblick der Prüfung", ist von *Muḥammad Sufjān ibn ʿUjajna* (107—198 = 725—813), Ithaf IX, p. 345, 14 [1]). Aehnlich pflegte er auch zu sagen: „Wer im Unglück

---

1) وكان ابن عيينة يقول حدّ الزهد ان يكون شاكرا عند الرخاء صابرا عند البلاء. In dieser Fassung als Definition des *Zuhd* stammt es von ibn ʿUjajna, sachlich deckt es sich aber mit mehreren Ḥadīṯen über geduldige Ergebenheit im Unglück الصبر على البلاء. Ein sehr bekanntes Ḥadīṯ ist Sunan ibn Māǧa p. 300, 21, wo Muhammed die wahren Frommen damit charakterisiert, dass sie das Unglück ebenso freudig entgegennehmen wie das Glück وان كان احدهم ليفرح بالبلاء كما يفرح احدكم بالرخاء. Vgl. auch Kanz II p. 152, 3496. Ihja IV, 247, 8, dazu Ithaf IX, 649. Merkwürdiger Weise ist es nicht von allen kanonischen Sammlern aufgenommen worden. Vielleicht weil darin die Frommen höher gestellt sind als die Propheten. Der jüdische Ursprung dieses Ḥadīṯ ist nicht unwahrscheinlich. Vgl. Berachoth 54*a*, 48*b* und 60*b*: man soll Gott für das Schlechte ebenso dankbar sein wie für das Gute. Mechiltha zu Exod. 20, 23: man soll nicht wie die Heiden sein, die ihre Götter preisen, wenn sie Gutes erleben, ihren Göttern aber fluchen, wenn sie Schlechtes erfahren; *man lobe vielmehr Gott im Glück wie im Unglück.*

(97 bis 161—715 bis 777). Er gehörte zu den grössten muhammedanischen Theologen seiner Zeit und war besonders berühmt wegen seiner Vertrautheit mit dem Ḥadīṯ, wofür ihm das Epitheton „der Herrscher der Gläubigen im Ḥadīṯ" beigelegt wurde (*amīru-l-mu'minīn fī-l ḥadīṯ*) (Sarani I, 38, 2). Von ihm rührt der bei Bachja angeführte Ausspruch p. ٣٥٧, 1 (J. 402, 1. S. 410, 17 f.) her: „Die Enthaltsamkeit bedeutet, dass man der Welt entsage und allen Hoffnungen ein nahes Ziel setze, vgl. Qusairi p. 74, 3 [1]) (auch Ihja IV, 162, 15 und 171, 27).

Auf Sufjān folgt *ibn al-Mubārak* (118—181 = 736—797), von dem Bachja den Ausspruch p. ٣٥٧, 2 (J. 402, 4 f. S. 410, 21) anführt: die Enthaltsamkeit bedeutet Vertrauen auf Gott, Qusairi 74, 5 Ithaf IX p. 344 [2]) Ibn al-Mubārak war einer der ersten, die ein *Buch* über Zuhd geschrieben haben. Er wurde schlechtweg der „Gelehrte Churasāns" genannt. Sufjān al-Ṯaurī schätzte ihn dermassen hoch, dass er von sich sagte, er habe sich sein Leben lang bemüht, nur 3 Tage so zu leben wie ibn al-Mubārak, seinen Wunsch aber nie erreicht. Ueber die Enthaltsamkeit hat sich ibn al-Mubārak mehrfach geäus-

---

1) قال سفيان الثورى واحمد بن حنبل وعيسى بن يونس وغيرهم الزهد انما هو قصر الامل p. 73, 18 hat noch den Zusatz ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء. Dasselbe auch Sarani I, 39, 11 mit der Variante باكل الخشن ولا بلبس الغليظ والعباء. Die Erörterungen über طول الأمل und قصر الامل, die meistens die Hoffnung auf langes Leben bedeuten, nehmen einen grossen Raum in ṣūfischen Büchern ein und werden in besonders ausführlichen Kapiteln behandelt. Vgl. Jhjā über فضيلة قصر الأمل IV, 326—329, dann 329 f. über طول الأمل وقصره. Vgl. u. a. al-Hid. ٣٣١ f. Von Ḥātem ibn ʿAlwān al-'Aṣamm (gest. 237 = 851) rührt ein ähnlicher Ausspruch her: „alles hat seinen Schmuck, der Schmuck des Gottesdienstes ist die Gottesfurcht und das Zeichen der Gottesfurcht ist das Aufgeben der Hoffnung auf irdische Güter." Quseiri 79, 21.

2) وقال عبد الله بن المبارك الزهد هو الثقة بالله مع حبّ الفقر. Auch Ḥātim al-'Aṣamm äusserte sich im selben Sinne über das Wesen des Zahd: Der Anfang ist das Vertrauen auf Gott, die Mitte ist ergebungsvolles Ausharren und das Ende ist vollkommene Reinheit des Herzens [in allen Handlungen] رأسه الثقة بالله ووسطه الصبر وآخره الاخلاص Ithaf IX, 345, 460.

wal-'i'tiqādāt, ed. S. Landauer p. 287 ff.) und andere nahmen mehrere Lehrsätze und Aussprüche muhammedanischer Moralisten, teils wörtlich, teils in veränderter Form in ihre Spruchsammlungen, bezw. moralphilosophische Schriften auf. Am eingehendsten und ausführlichsten behandelt aber Bachja das Wesen des Zuhd, der für ihn eines der wichtigsten Fundamente der Lehre von den Herzenspflichten ist. Er folgte auch hierin den Anschauungen der Ṣūfis, soweit ihre Forderungen mit den Lehren des Judentums in Einklang gebracht werden konnten, und führte eine Reihe ihrer Aussprüche an.

Seite ١٤٢, 5 (J. 148, 6. S. 143 unten) betont Bachja, dass die Enthaltsamkeit nur geübt werden darf, um sich Gott zu nähern, nicht aber zur Erlangung weltlicher Vorteile, etwa um irdische Güter zu sammeln, oder um die Aufmerksamkeit der Mitmenschen auf sich zu lenken und in den Ruf eines frommen Mannes zu gelangen. Er beruft sich hierbei auf das Wort eines der Weisen: Wer die Enthaltsamkeit aus Liebe zur Welt übt, ist wie einer, der Feuer mit Stroh auslöschen möchte. Jener Weise war Bakr ibn ʿAbdallāh al-Muzani (gest. 108 = 726 Sarani I, 28, 23). Er sagte: Wer das Weltliche um des Weltlichen willen entbehrt, ist wie jemand, der Feuer mit Stroh oder Binsengras auslöschen möchte [1]). Ms. Sprenger N°. 832 fol. 259*a* unten.

Im neunten Abschnitt bespricht Bachja die verschiedenen Arten von *Zuhd* und erwähnt im 2. Kapitel p. ٣٥٩ f. (J. 401 f. S. 410) die Ansichten verschiedener Weisen über die *Grenze* der Enthaltsamkeit. Der Aelteste in der Reihe jener Weisen ist *Sufjān b. Zaid al-Ṯaurī*

---

1) وعن بكر بن عبد الله قال مَن اراد ان يستغنى عن الدنيا بالدنيا كمن يطفىء النار بالتبن والحلفاء Jhja III, 149, 19 كان كمطفىء ohne والحلفاء das auch bei Bachja fehlt. „Feuer mit Stroh oder Binsengras auslöschen" ist sprichwörtlich und kommt auch in anderen Zuhdaussprüchen vor. Der bekannte Asket Bišr ibn al-Ḥāriṯ (gest 200 = 815) pflegte z. B. zu sagen: Wer die Religionswissenschaft und den Glauben als Mittel benutzt, um das Weltliche zu geniessen, ist wie Einer, der seine speckigen Hände mit Wasser reinigt, in dem Fische gewaschen werden, oder wie Einer, der Feuer mit Binsengras auslöscht: مثل الذى ياكل الدنيا بالعلم والدين مثل الذى يغسل يديه من الزهومة بماء تنظيف السمك اوكمثل الذى يطفىء النار بالحلفاء Sarani I, 59, 7 f. Vgl. hierzu Aboth IV, 5 (etwas anderes Nedarim 62*a*) VI, 1. Taanith 7*a*.

nicht eher die Wahrheit des Glaubens erlangen, als bis ihm der Lobende und Tadelende völlig gleich sind, Sarani I, 18, 11 v. u [1]). Das *'Istiwā'* wird im Ṣūfismus nach verschiedenen Richtungen gedeutet. So verstand z. B. abū Bakr al-Šiblī (gest. 334 = 945) unter 'Istiwā' ein Sichgleichbleiben in allen Lebensverhältnissen und Lebenslagen. Auf die Frage, wann ein Frommer als „ein nach Gott strebender", (*murīd*) bezeichnet werden könne, gab er die Antwort: „wenn er sich stets gleich bleibt und immer eine und dieselbe Haltung einnimmt, ob er unterwegs oder zu Hause, ob er anwesend oder abwesend sei", Sarani I, 83, 4 f. [2]). Nach Muṭrif b. ʿAbdallāh (gest. 207 = 822) besteht das *'Istiwā'* darin, dass man sich im geheimen wie im öffentlichen Tun und Lassen gleich bleibt, Sarani I, 27, 19 und 28, 2 [3]).

Aussprüche über das Wesen und die Grenze der Askese (Zuhd).

Obwohl es im späteren Judentum eine Askese weder im Sinne des biblischen Naziräertums, noch im Sinne des christlichen Anachoretentums gab, so beschäftigte doch ihr Wesen schon in talmudischen Zeiten die Sittenlehrer des Judentums. In einem viel höheren Masse befassten sich die jüdisch-arabischen Religionsphilosophen unter dem Einflusse des *Zuhd* sowie des Ṣūfismus mit dieser Frage. Schon Saʿadja widmete dem Zuhd ein besonderes Kapitel (*al-amānāt*

---

1) لا يبلغ عبد حقيقة الايمن ... حتى يكون حامده وذامّه عنده سواء

2) قيل له متى يكون الشخص مريدا قال اذا استوت حالاته فى السفر والحضر والمشهد والمغيب. Der Ausdruck *murīd* in der Bedeutung von „*Gottsuchender*" entspricht wörtlich dem biblischen מבקשי ה' der *Psalmen*.

3) اذا استوت سريرة العبد وعلانيته قال الله هذا عبدى حقًّا. Für Ḏū al-Nūn war استواء المدح والذمّ eine der Vorbedingungen des lautern Glaubens. Qušeiri 125, 1, vgl. auch Zeile 12 wo Ḥuḏeifa al-marʿašī sich ähnlich äusserte wie Muṭrif. Ibid p. 130, 17 heisst es قال حارثة لرسول الله عزفت نفسى عن الدنيا فاستوى عندى ذهبها ومدرها Ihja IV, 293, 15 wird dasselbe von einem spätern Mann erzählt, der es dem Kalifen ʿOmar II gesagt haben soll.

aus Furcht vor der Hölle, oder aus Lust nach dem Paradiese gedient; ich würde ja sonst wie ein schlechter Sklave sein; ich diene ihm nur aus Liebe zu ihm und aus Sehnsucht nach ihm allein [1]).

Rabīʿa war eine Zeitgenossin berümhter Ṣūfis, wie Sufjān al-Ṯaurī, Ibn al-Mubārak u. a. m. Unter den zahlreichen frommen Frauen, die in ṣūfischen Schriften in besonderen Kapiteln behandelt werden, wird der Rabīʿa neben der ʿĀischa, der jüngsten Gattin Muhammeds, der erste Platz eingeräumt. Viele ihrer Aussprüche fanden grosse Verbreitung, und selbst Männer von der Autorität eines al-Darānī berufen sich oft auf ihre Worte und Lehren (Sarani I, 52, 25 ff.).

Von derselben *Rabīʿa* ist der Ausspruch bei Bachja p. ٢٤٧ ult. (vgl. zu J. 275 ult.), wonach eine bloss äusserliche Entschuldigung bei Gott an und für sich einer Entschuldigung bedürfe Ihja IV 35, l. 36, 16 [2]).

Zu den Eigenschaften, die von einer innigen, aufrichtigen Liebe zu Gott zeugen, zählt Bachja p. ٣٨٨, 1 f. (J. 441, 2. S. 450, 2) auch das Bestreben, sich in seinem Thun und Lassen bei der Befolgung religiöser und sittlicher Gebote weder durch Lob noch Tadel der Menschen bestimmen zu lassen, und führt an anderer Stelle p. ٢٤٦, 10 (J. 274, 5 f. S. 273, 5 f.) das Wort eines Frommen an, in dem die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber Lob und Tadel als das höchste Ziel eines wahrhaft religiösen Menschen bezeichnet wird. Jenes Wort dürfte von abū *ʿAbdallāh Muḥammad* (nach Anderen: Aḥmad) *Ibn al-Ǧalā'* sein, vgl. Quseir 126, 6. v.u. (bei al-ʿArūsī I, p. 151), ferner Sarani I, 70, 13 [3]).

Eine solche Gleichgültigkeit wird im Ṣūfismus *'Istiwā'* genannt und soll schon vom Genossen ʿAbdallāh b. Masʿūd (vgl. oben p. 96) gefordert worden sein: Ein Gottesdiener, soll er gesagt haben, könne

---

1) وقال الثورى لرابعة ما حقيقة ايمانك قالت ما عبدتُه خوفًا من ناره ولا حبًّا لجنّته فاكون كالأجير السوء بل عبدته حبًّا وشوقا اليه.

2) وقالت رابعة العدويّة استغفارنا يحتاج الى استغفار كثير Sarani I, 52, 14 v.u. wie bei Bachja ohne كثير.

3) ومن كلامه من استوى عنده الذم والمدح فهو زاهد Ibn al-Ǧalā' war ein Zeitgenosse des Ḏū-l-Nūn (gest. 245 = 859 Sarani I, 56, 4) und ein Lehrer des Abū Bakr b. Dāwūd al-Raqqī (ca. 250—350 = 864—961 Sarani I, 95, 16 f.).

gegen ihn an jenem Tage ausgeübt werden sollte, im vornherein für vergeben erklärte, Ihja III, p. 122, 11.

In der Verurteilung derer, die Gott wegen Lohnes oder aus Furcht vor Strafe dienen, verweist Bachja wiederholt auf Aboth I, 3, wo es heisst, man soll Gott nicht wie Leibeigene, um des Lohnes willen dienen, beruft sich aber p. ٣٨٧, 13 (J. 440, 15. S. 449, 17) auch auf den Ausspruch eines Frommen, der zu sagen pflegt: „ich schäme mich vor meinem Herrn, ihm in Erwartung eines Lohnes, oder aus Furcht vor einer Strafe zu dienen; ich würde sonst einem schlechten Diener gleich sein, der nur dann seine Arbeit macht, wenn er fürchtet oder hofft, sonst aber nicht; ich aber will ihm dienen, weil er dessen würdig ist." Diese Aeusserung ist von *Abu-Ḥāzim* al-Madanī[1]).

Ein ähnlicher Satz wird, Ihja IV, p. 222, 1 (vgl. auch Ithaf IX, 576, 23 ff.) von der wegen ihrer ungewöhnlichen Frömmigkeit und Bussfertigkeit sehr berühmten *Rabīʿa al-ʿAdawijja* (gest. 135 = 752) angeführt. Als Sufjān al-Ṯaurī sie fragte, worin für sie die Wahrheit des Glaubens bestehe, erwiderte sie: „Niemals habe ich Gott

1) Dem Wortlaut bei Bachja entspricht Jhja IV, 218, 14: قال ابو حازم انى لأستحى ان اعبده للثواب والعقاب فاكون كالعبد السوء ان لم يَخَفْ لم يعمل وكالأجير السوء ان لم يُعْطَ لم يعمل. Etwas anders lautet es in Qut II, 56, 22 انى لاستحى من ربى ان اعبده خوفا من العقاب فاكون مثل العبد السوء ان لم يعط اجر عمله لم يعمل ولكن اعبده محبّة له. Dieses wird, ibid. auf Muhammed zurückgeführt, der gesagt haben soll لا يكون احدكم كالعبد السوء ان خاف عمل ولا كالاجير السوء ان لم يعط اجر لم يعمل jedoch wird die Richtigkeit dieser Angabe bestritten, Ithaf IX, 567 unten. Die uneigennützige und selbstlose Erfüllung religiöser und humaner Pflichten wird vom Islam mehrfach fast mit denselben Worten wie vom Judentum gefordert. So pflegte z. B. al-Nasawī (gest. 298 = 910 n. Chr.) zu sagen: wer dem Herrn in der Erwartung von Lohn, oder aus Furcht vor Strafe dient, der deckt nur seine Niedrigkeit auf und bekundet seine Habgier. Es ist sehr schlecht von einem Gottesdiener, dass er seinem Herrn wegen eines diesseitigen oder jenseitigen Vorteils diene. Sarani, I, p. 93, 7. So stark hat die Forderung einer Frömmigkeit und Sittlichkeit als Selbstzweck im Islam gewirkt! Selbst der Ausdruck *ḥubban lā ḫaufan* oder *raġbatan lā rahbatan* „Aus Liebe, nicht aus Furcht", der zuerst vom Judentum מאהבה ולא מיראה geprägt wurde, ist ein fester Grundsatz geworden.

weit, wie manche Ṣūfis, die es geradezu als einen Vorteil erachteten, verleumdet zu werden, damit auf diese Weise ihr Konto der verdienstlichen Werke durch Hinzurechnung der Verdienste der Verleumder anwächst und ihr Sündenbuch zu Lasten jener möglichst abgeschrieben wird. So sagte z. B. Abū ᶜAlī al-Fuḍeil ibn ᶜIjāḍ (gest. 187 = 802) Sarani I, p. 54, 8 v. u.: ein Feind, der dich verleumdet, ist dir viel nützlicher als ein guter Freund: denn so oft er dir übles nachsagt, werden seine guten Taten auf deinen Teil übertragen [1]).

In einem Ausspruch, der Muhammed in den Mund gelegt wird, soll man auch für einen zugefügten *materiellen* Schaden mit dem Lohn der frommen Werke des Uebeltäters im Jenseits entschädigt, und im Falle, dass jener sich keinerlei Verdienste um die zukünftige Welt erworben haben sollte, dadurch schadlos gemacht werden, dass ein Teil der Sünden des Geschädigten auf Rechnung des Schädigers abgeschrieben wird, Ihja III, p. 107, 7 f. [2]).

Man findet andere Aeusserungen ṣūfischer Autoritäten, in denen die Vergebung einer Verleumdung als eine fromme Liebesgabe (ṣadaqa) hingestellt wird, weil dem Verleumder dadurch die ihm abgenommenen verdienstlichen Taten wieder zurückgegeben werden. Im Zusammenhang damit lässt man Muhammed einen frommen Mann seinen Genossen als vorbildlich vorführen, der jeden Morgen jede Art von Verleumdung seiner Person und jede Ungerechtigkeit, die

---

diese noch die von Bachja dem Islam entlehnte Vergeltungstheorie im Judentum durchgedrungen ist. Nur einige unbedeutende, ziemlich wenig massgebende Moralisten späterer Zeit haben sich Bachjas Anschauung zu eigen gemacht. Vgl. Schaᶜar haqqadīm des Salamo Ḥazzān XXIII, ed. Alexandrien 1895.

1) In Gazāli's Fürstenspiegel Al-Tibr al-masbūk ed. Kairo 1277 p. 20, 3 ff. wird ein ähnliches Wort *Jesus* in den Mund gelegt. Danach soll er zu Johannes dem Täufer gesagt haben: „sagt dir irgend jemand etwas Uebles nach, so sollst du Gott *dafür danken*, wenn es wahr ist, und doppelt danken, wenn es unwahr ist; denn dadurch werden die in dein Buch eingetragenen frommen Werke vermehrt, ohne dass du etwas dazu getan hast."

2) Al-Tirmiḏī bringt, ṣaḥīḥ II, p. 68, 4 f., folgendes Ḥadīṯ im Namen des abū Hureira

رحم الله عبد الله كانت لاخيه عنده مظلمة فى عرض او مال فجاء
واستحلّه قبل ان يؤخذ وليس ثَمّ دينار ولا درهم فان كانت له حسنات
أُخذ من حسناته وان لم تكن له حسنات حمّلوا عليه من سيّئاتهم.

seinem Verleumder einen Korb mit *Früchten* und schrieb ihm: ich habe erfahren, dass du mir einen Teil deiner guten Werke geschenkt hast, und nun möchte ich dich mit diesem Geschenk belohnen. Diese Anekdote wird in mehreren ṣūfischen Werken genau so wie in al-Hidāja als Illustration für die Lehre angeführt, dass dem Verleumder für jede üble Nachrede ein Teil seiner frommen Werke abgeschrieben und dem Verleumdeten zuerkannt werde[1]). Diese Anschauung ist im Ṣūfismus sehr verbreitet, und auch die weiteren Ausführungen Bachjas über diesen Punkt sind der ṣūfischen Literatur fast wörtlich entnommen[2]). Ihja IV, 266, 11 v. u. wird der Verleumdete damit *getröstet*, dass er für die erlittene Ehrenkränkung einen Teil der guten Werke seines Verleumders zugeschrieben bekommt, dass ein Blatt aus seinem Sündenbuch entfernt und in das Sündenbuch des andern eingelegt wird[3]). Freilich geht Bachja nicht so

---

1) Qušeirī 96, 23 ff. وقيل للحسن البصرى ان فلانا اغتابك فبعث اليه طبق حلواء وقال بلغنى انك اهديتَ الىّ حسناتك فكافأتك. Auch 'Ihjā III, 107, 25 فبعث اليه رُطَبًا على طبق وقال بلغنى انك اهديتَ الىّ من حسناتك فأردتُ ان اكافئك عليها فاعذرنى فانى لا اقدر ان اكافئك على التمام. Aehnliche Anekdoten werden auch von ibn al-Ǧalā', Ihja IV, 22, 17 und von Mālik b. Dīnār, Ihja III, p. 123, 17 erzählt. Von Ḥasan al-Baṣrī wird ferner erzählt, Ihja III, p. 103, 22: ein Mann habe ihn gefragt, ob es wahr sei, dass er ihn verleumdet hätte; nein, erwiderte Ḥasan, dein Wert ist in meinen Augen wahrlich nicht so hoch, dass ich dir einen Teil meiner frommern Werke überlassen sollte. In Ḥunein's *Nawādir* (hebr. musārē happilosofīm) wird genau dasselbe von *Aristoteles* erzählt II, Kap. 3 N° 7.

2) Qušeirī 96, 13 ff. وقيل يُؤتَى العبدُ يوم القيامة كتابه فلا يرى فيه حسنة فيقول اين صلاتى وصيامى وطاعتى فيقال ذهب عملك كلّه باغتيابك الناس ferner ibid. Zeile 17. وقيل يُعطى الرجل كتابُه فيرى فيه حسنات لم يعملها فيقال له هذا بما اغتابك الناس وانت لم تشعر. Vgl. al-Hidāja ٢٧٤, 8 ff. (J. 306, 14 ff. S. 308, 24 ff.).

3) Eine hiermit verwandte Anschauung liegt Ḥagīga 15*a* vor, wo es heisst, dass der Gerechte sowohl *seinen* Lohn als auch den Lohn des *Frevlers* für seine guten Taten im Jenseits erhalte, während der Frevler sowohl für seine eigenen Missetaten, als auch für die Missetaten der Gerechten büssen werde. Es scheint jedoch, dass weder

Sitzungen waren gemeinsame Andachtsübungen (*Dikr*) und zu seinen engeren Freunden gehörten die berühmtesten Moralisten seiner Zeit, wie Mālik b. Dīnar, Ṯābit al-Banānī, Abū al-Wāḥid b. Zeid u. a. m. Mit diesen pflegte er über das Wissen von den „Werken der Herzen" zu sprechen, um sie hierin einzuführen (Qut I, p. 149, 20 ff.)[1]. Sein Ansehen und seine Autorität wuchsen ganz besonders durch seine Bekanntschaft, bezw. seinen Verkehr mit vielen Genossen Muhammeds und den ersten Kalifen (Qut I, 149, unten). Man rühmte ihm Milde, Bescheidenheit, würdevolles Benehmen und Vornehmheit nach. Er pflegte u. a. zu sagen: es gehöre zu den Bedingungen der Bescheidenheit, dass man niemandem begegne, ohne ihn für würdiger und höher zu halten als sich selbst (Sarani I, 23, 11, v. u.)[2]. Als höchstes Ideal der Frömmigkeit galt für ihn, wie für Bachja, die *Liebe zu Gott*, von der der Gottergebene so lange trunken sein müsse, bis er im Angesicht Gottes ernüchtere (ibid. 24, 14).

Al-Baṣrī ist auch der „Fromme" in der von Bachja p. ٣٧٤, 5 f. (J. 306, 11. S. 308, 20) erzählten Anekdote: Einem Frommen ist zu Ohren gekommen, dass er verleumdet worden sei. Hierauf sandte er

---

وقال الحسن البصرى العلم علمان علم فى القلب فذاك العلم النافع وعلم فى اللسان فذاك حُجّة الله على عباده.

1) وكانت مَجالسه مجالس الذكر يخلو فيها مع اخوانه واتباعه من النسّاك والعباد فى بيته مثل مالك بن دينار وثابت البنانى وايوب السختيانى ومحمد بن واسع وفرقد السنجى وعبد الواحد بن زيد فيقول هاتوا انشروا النورَ فيتكلّم عليهم فى هذا العلم من علم اليقين والقدرة وفى خواطر القلوب وفساد الاعمال ووسواس النفوس. Über *dikr* vgl. oben zu J. 410, 3 ff. p. 47, anm. 5. Man gebraucht *dikr Allāh* für die andächtige Anrufung Gottes, oder *al-mudākara fī Allāh* für gemeinsame Ausübung religiöser Andacht. Vgl. Muh. Stud. II, 389, 393.

2) Dasselbe wird auch von Jūsuf b. asbāṭ (gest. 190—200 = 805—815) überliefert (Sarani I, 49, 10). Aehnlich sagte al-Ḫalīl al-'Azdī al-Farāhīdī al-Baṣrī (90—170 = 712—787): wenn ich aus meinem Hause gehe, begegne ich dreierlei Menschen: entweder Einem, der wissender ist als ich — jener Tag ist dann für mich ein Tag des Nutzens; Einem, der mir gleich ist — jener Tag ist dann ein Tag der gegenseitigen Ermahnung, oder Einem, der weniger ist als ich — jener Tag ist dann für mich ein Tag göttlicher Belohnung (für erteilte Lehren).

Worte muhammedanischer Asketen und Ṣūfis.

Die folgenden von Bachja zitierten Aussprüche führen uns in den Kreis der Anhänger des Zuhd und der ihnen sehr nahestehenden Ṣūfis, die schon früh zu grosser Berühmtheit gelangt sind und noch heute in der ganzen muhammedanischen Welt als Leuchten der Religiosität verehrt werden.

In seiner Einleitung, p. ١٣f. (J. 14 oben, S. 11, 7ff.) bezeichnet Bachja die Kenntniss der religiösen Pflichten der Herzen als das *innere* Wissen (*al-ʿilm* al-bāṭin), das die Herzen erleuchtet und die Seelen erhellt, und erzählt von einem Weisen, der jeden Tag öffentlich Sitzungen abhielt; sobald er aber mit seinen Freunden allein blieb, zu ihnen zu sagen pflegte: nun gebet das innere Licht her! womit er die Wissenschaft von den religiösen Pflichten der Herzen meinte. Jener Weise war Al-Ḥasan al-Baṣrī (von 20—110 = 641—727), einer der bekanntesten und gefeiertesten Lehrer des Islams [1]), besonders des Zuhd, der schon um die Wende des ersten islamischen Jahrhunderts zur Betätigung der „Werke der Herzen" (*aʿmāl al-qulūb*) aneiferte und die Wissenschaft von den religiösen Pflichten der Herzen (*ʿilm farāʾiḍ al-qulūb*) lehrte. Al-Makki bezeichnet ihn sogar als den Begründer dieser Wissenschaft (Qut I, 150, 3f.) [2]). Die öffentlichen

---

من لا يعرف الشرّ لا يعرف الخير. Seine Bevorzugung durch den Gesandten Allahs bestand darin, dass Dieser ihm Lehren im Geheimen anvertraute, die er anderen Genossen vorenthielt. Aus diesem Grunde wurde dem Ḥuḏaifer das Epitheton *ṣāḥib al-sirr* oder *ṣāḥib sirr al-nabī* d. h. „der mit den Geheimnissen des Propheten Betraute" beigelegt. Vgl. Goldziher, Vorlesungen p. 193, 7, 3. Ich möchte nicht unerwähnt lassen, dass Bachja sein Zitat möglicher Weise einer Ḥadīṯsammlung entnahm, in der es als Ausspruch Muhammeds tradiert wurde. In diesem Falle wird Bachja nicht den Ḥuḏaifa, sondern *Muhammed* als den „Frommen" und dessen *Genossen* als „Schüler" bezeichnet haben. Vgl. oben 84, Note 2.

1) Nach einer Überlieferung soll dieser al-Ḥasan zusammen mit Jaḥja b. Jaʿmar auch die Punktierung des Qur'āns besorgt haben. Vgl. Nöldeke Gesch. d Qorans, 1860 p. 306.

2) وكان الحسن أول من أنهج سبيل هذا العلم وفتق الألسنة به ونطق بمعانيه وأظهر أنواره وكشف به قناعه وكان يتكلم فيه بكلام لم يسمع من أحد من اخوانه. Vgl. auch al-ʿiqd al-farīd des ibn ʿAbd rabbihi I, 155

Zu den Aussprüchen eines der späteren Genossen gehört die von Bachja angeführte Aeusserung eines der Gottvertrauenden (Mutawakkilūn) p. ٢٣٦, 14 (J. 250 ult. S. 251, unten), es sei ihm niemals vorgekommen, dass er am Morgen aufgewacht sei, und sich einen andern Zustand gewünscht habe, als den, in dem er aufgestanden sei. Diese Aeusserung ist von ᶜAbdallah b. Masᶜūd (vgl. Sarani I, p. 18, 18)[1]), der ein Vertrauter Mohammeds und sein ständiger Begleiter war, namentlich in den letzten Jahren. Ihm wird besonders aufrichtige Frömmigkeit und ungewöhnlicher Eifer im Beten nachgerühmt (vgl. Goldziher, Vorlesungen p. 190, Anm. 12). Von sich selbst soll er gesagt haben: wenn andere von ihm gewusst hätten, was er von sich wisse, so würden sie Staub auf sein Haupt streuen. Als am Ende seines Lebens die Macht des Islams sich mehr in weltlicher als in religiöser Richtung entfaltete, soll er in seiner Resigniertheit ausgerufen haben: von der Lauterkeit der Welt sei nichts mehr übrig geblieben; wohl aber ihre Trübungen. Der Tod sei nunmehr geradezu ein Leckerbissen (tuḥfa) für jeden Muslim geworden! Sarani I, p. 18, 5 ff., 17.

Mit dem Ausspruch eines andern Genossen hängt der Satz p. ٢٤٢, 10, (J. 269, 12. S. 268, 8) zusammen, wo es heisst, ein Frommer habe zu seinen Schülern gesagt: Lernet das Böse, damit ihr es meidet und lernet das Gute, damit ihr es übet. Nach Qut I, 150, 7 soll der Genosse Ḥuḏaifa b. al-Jamān (wird in ṣūfischen Büchern mit Ḥuḏaifa b. al-Marᶜašī, gest. 207 = 822, verwechselt, Sarani I, p. 49, 15 v. u.) seine besondere Bevorzugung durch Mohammed damit erklärt haben, dass er sich stets beim Gesandten Allahs nach dem Bösen erkundigte, um es zu unterlassen, „denn mir wurde es klar, dass wer das Böse nicht kennt, auch das Gute nicht kennt"[2]).

---

1) وكان يقول ما اصبحتُ قطّ على حالة فتمنّيتُ ان اكون على سواها.

2) وقالوا لحذيفة بن اليمان نراك تتكلّم فى هذا العلم بكلام لا نسمعه من احد من اصحاب رسول الله صلّعم فمن اين اخذته فقال خصّنى به رسول الله صلّعم كان الناس يسألونه عن الخير وكنت اسأله عن الشرّ مخافة ان اقع فيه وعلمت ان الخير لا يسبقنى وقال مرّة فعلمتُ ان

Worte der Genossen Muhammeds (al-Ṣaḥāba).

Im fünften Abschnitt widmet Bachja einige Kapitel den Verlockungen und Verführungen durch den bösen Trieb. Mit besonderem Nachdruck empfiehlt er die Bekämpfung dieses „ärgsten aller Feinde der Menschen auf Erden" p. ٢٣١, 9 (J. 258, 9. S. 257, 4) und sagt, man müsse ihm den ǧihād, d. h. den „heiligen Krieg" erklären. Hierin folgt er *in der Form* der Anschauung der Muhammedaner, wonach der Krieg gegen den Satan, den gefährlichsten Feind, der „zwischen den zwei Seiten" (d. h. im Busen) im Menschen wohnt, dem „heiligen Krieg" gleichkomme, der für jeden Muslim religiöse Pflicht ist [1]). Mitunter kommt die Ansicht zum Ausdruck, dass *dieser ǧihād* für den Muslim sogar höher stehen müsse, als jener, weil der verführerische Satan der grösste „Feind Gottes" (ʿaduww Allāhi) sei [2]). Bachja schliesst sich nun dieser Ansicht an und erzählt p. ٢٣٢, 8 (J. 259, 17. S. 258, 12) die Anekdote eines Frommen, der einer Schar von Streitern, die von einem heiligen Krieg siegreich heimkehrten, gesagt habe, sie sollten nunmehr zu einem noch heiligeren Kriege, und zwar gegen den bösen Trieb rüsten. Dies wird Mīzān p. 61, 6 von den Genossen Mohammeds (= Mozne 67 von „den alten Weisen"!) erzählt, die jenes Wort nach errungenen Siegen über die Ungläubigen zu sagen pflegten [3]).

---

1) Vgl. Mīzān p. 62, 11 ein Ḥadīṯ Muhammeds: Kämpfet gegen die bösen Triebe, wie Ihr gegen Euere Feinde kämpfet. Seite 61, 8 antwortete Muhammed auf die Frage, welcher Krieg am verdienstvollsten sei: „der Kampf gegen den bösen Trieb." Seite 59, 7 heisst es, Muhammed habe gesagt: Dein ärgster Feind ist dein Trieb, der „zwischen deinen zwei Seiten" wohnt. Dieser Spruch soll nach Ḥunein's *Nawādir* (hebr. musārē happilosofīm) gar von *Ptolemäus* herrühren! II, Kap. 11, N°. 11. Das in der Adabliteratur häufig zitierte Sprichwort „Jeder Mensch hat seinen Feind zwischen seinen zwei Seiten", kommt auch in al-Hidāja p. ٢٤, 13 (J. 26, penult. S. 22, 6) vor.

2) Der Ṣūfī Sufjān ibn ʿUjajna verstieg sich sogar zu der Behauptung, es gebe *zehnerlei* ǧihād, *einen* gegen den ungläubigen Feind, *neun* aber gegen die Seele. Sarani I, 45, 17 v. u. Die Gegenüberstellung der Zahlen n e u n und e i n s hat übrigens ihren Ursprung in talmudischen Aussprüchen, die in Form von Ḥadīṯ in die muhammedanische Literatur eingeführt wurden. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Stelle Aboth des Rabbi Nathan 28, die in verschiedenen Adab-Werken wiedergegeben ist, nur dass andere, in der islamischen Welt bekanntere Länder genannt sind. Vergl. W. Bacher, Magazin für die Geschichte des Judentums 1873, 374 f. .

3) قالت الصحابة رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فسمّوا مجاهدة الكفّار بالسيف الجهاد الاصغر.

اوسع الناس[1] صدرا واذلّ الناس
نفسا مذكّر الغافل[2] معلّم الجاهل
لا يوذى مَن يؤذيه ولا يخوض فيما
لا يعنيه ورع عن المحرّمات محترز
عن الشبهات عون الغريب ابو
اليتيم بُشراه فى وجهه حُرقته[3] فى
قلبه مشغول بفكره مسرور بفقره لا
يكشف سرًّا ولا يهتك سترا لطيف
الحركة حلو المشاهده كثير الفائدة
ليّن الجانب طويل الصمت حليم اذا
جُهل عليه صبور على من اذاه
يبجّل الكبير ويرحم الصغير امين
على الامانة بعيد على الخيانة وقور
صبور شكور لا حقود ولا حسود ولا
كنود يُطعم الطعام ويفشى السلام
ويواظب على افعال بلا منّ ولا علل
على الدوام ويرجو جزاء عمله من
الملك العلّام فان لكل عمل جزاء
ولكل وعد وفاء

Zeile 5. اوسع شیء[1] صدرًا واذلّ شیء نفسًا

Zeile 19f. مذكّر للعاقل[2] معلّم للجاهل

Zeile 9f. لا يغلظ على من يؤذيه ولا يخوض فيما لا يعنيه

٣٦٤, 1. عون للعديم اب لليتيم

٣٦٣, 5. بشره فى وجهه وحزنه[3] فى قلبه

Zeile 17. لا يهتك سترًا ولا يفشى سرًّا

Zeile 6f. لا حقود ولا حسود ... وقور ذكور صبور شكور

---

2) Danach ist die Lesart A. al-Hidaja ٣٦٣ N. 2. الناس ursprünglich.

3) Bachja hat العاقل gelesen, الغافل ist aber besser.

4) Bachja schrieb וחזונה las also وحزنه und setzte auch بشره statt بُشراه in masc. الحُرْقة ist der brennende Schmerz über vernachlässigte Pflicht.

ist besonders der Fall mit Bachjas Beschreibungen „dieser Welt", ihrer Verführungen und ihrer Gefahren, sowie bei Schilderungen, die zur Nachahmung empfohlener Tugenden der Frommen.

Zahlreiche Parallelen hierzu finden sich in der vom Imāmiten Abū al-Qāsim al-Murtaḍa (gest. 434 = 1044) — nach Anderen von dessen Bruder al-Raḍijj (Brockelm. Gesch. der arab. Literatur I, 404) — angelegten Sammlung der Pseudo-ᶜAlī-Erzeugnisse, nahǧ al-balāġa, Ms. ahlw. 8664, 700 pp. [1]). Vergl. fol. 53*a*, 94*a*, 96*a*, 98*a*, 110*a*, 112*b*, 215*b*, 222*b* über diese Welt und ihre Anhänger; ferner 33 f., 46 f., 51*a* f., 54*b* f. über die Frommen und Gottergebenen und dergl. mehr [2]).

Die ausführliche Charakteristik des Enthaltsamen, die Bachja p. ٣٣٣, 4—٣٣٤, 2 (vgl. zu J. 410, 3 ff.) von einem „Frommen" anführt, ist mit einigen Erweiterungen fast wörtlich einem dem ᶜAlī zugeschriebenen Stück entnommen, Ms. Ahlw. 3962 fol. 50*a*. Auch hier ist die Uebereinstimmung beider Texte in manchen Sätzen eine so genaue, dass einige Flüchtigkeiten in al-Hidāja auf Grund der Quelle richtig gestellt werden können. Allerdings bietet Ms. Ahlw. nicht den vollständigen Text. Die gemeinsame Quelle wird wohl beide Stücke in sich vereinigt haben; jetzt ist aber in jedem Stück nur ein Teil des ganzen enthalten bis auf die Sätze, die sich in beiden wörtlich decken.

Pseudo-ᶜAlī:	*al-Hidāja:*
حكى عن علىّ رضى الله عنه انه قال:	
صفة المؤمن ان يكون كثير الذكر	
جواد الفكر كبير [3]) علمه عظيم حلمه	٣٣٣, 8. كثير [3]) علمه عظيم حلمه

1) In schīᶜitischen Traditionssammlungen wird nahǧ al-balāġa sehr oft schlechthin mit all-Raḍijj zitiert. Dieses Werk gehört zu den von den Schīᶜiten als kanonisch anerkannten Ḥadīṯwerken über ᶜAlī.

2) Ähnliche Schilderungen asketischer Idealgestalten sind häufig in der einschlägigen Literatur, besonders in apokryphen Ermahnungsreden (Ḫuṭab) und Paränesen (Waṣāja) Muhammeds, ᶜAlīs oder anderer Heiligen (Awlijāʾ), vergl. Ihwan I, 2, 80 f., 94, 95, 97, 98, 4 ff., 99, die bekannten Waṣijja Muhammeds an Abū Ḏarr, ferner nahǧ al-balāġa fol. 192*a*, 6 ff., 193*a*, 2 ff., 225*a*, f. Kanz I, p. 93. VIII, p. 200 ff. Vergl, auch Goldziher, Vorlesungen über den Islam 191, 5, 2. In den meisten Fällen gehen alle derartige Schilderungen auf eine gemeinsame, ziemlich alte Quelle zurück.

3) Bachja schrieb כתיר las also كثير.

Der Kalif ᶜAlī und die Pseudo-ᶜAlī-Literatur.

Auf das Gleichnis, wonach im Herzen des Gläubigen die gleichzeitige Liebe zu dieser und jener Welt ebensowenig vereinbar seien wie in ein und demselben Gefäss Feuer und Wasser (vgl. oben p. 79, N. 1), folgt in al-Hidāja p. ٣٤١, 20 (J. 384, 11. S. 391, 4) ein anderes, wo es heisst „diese und jene Welt seien wie zwei Nebenbuhlerinnen; befriedigt man die Eine, so erzürnt man die Andere." Dieses Gleichnis wird in mehreren ṣūfischen Büchern dem ᶜAlī zugeschrieben, so z. B. Ihja III, 144, 1 und Mizān al-ᶜamal 147, 12 (Mozne-Zedeq p. 157 „von einem Weisen")[1]. Allerdings scheint diese Angabe ebenso apokryph zu sein wie so vieles, was dem Ali zugeschrieben wird. So wird dasselbe Gleichnis in einem der ältesten ṣūfischen Bücher, in Kitāb al-Zuhd des Ibn al-Mubārak, Ms. Leipzig v. 296—D. C. 80 fol. 45*a*, 5 v. u. dem bekannten Traditionarier Wahb Ibn Munabbih (110=728) zugeschrieben[2] und in Ms. Berlin Sprenger 832 fol. 257, gar *Jesus* in den Mund gelegt[3] und zwar, wie ich vermute, mit Anlehnung an Jac. 4, 4 f. Es scheint, dass die Muhammedaner selbst über den Ursprung dieses Gleichnisses keine feste Tradition hatten, da es vielfach auch anonym angeführt wird, vgl. ᶜIqd al-farīd des ibn ᶜAbd rabbihi ed. Kairo I, p. 293.

Es kommen bei Bachja noch mehrere Stellen vor, die an Aussprüche, Reden, Predigten und Ermahnungen ᶜAlīs anklingen und der Pseudo-ᶜAlī-Literatur entnommen sind, die schon sehr früh, namentlich durch schīᶜitischen Eifer ziemlich angewachsen war. Dies

---

1) مـمّـا قـالـه علـىّ الدنيا والآخرة ضرّتان فبقدر ما تُرضى احداهما تسخط الاخرى.

2) سمعتُ وهب بن منبّه يقول مثل الدنيا والآخرة كمثل رجل له ضرّتان ان ارضى احداهما اسخط الاخرى. Auch al-ḥilja des abū Nuᶜaim nennt Wahb an Stelle des ᶜAlī, vgl. Ithaf VIII, 94, 22.

3) وقل عيسى مثل الدنيا والآخرة كمثل رجل له ضرّتان ان ارضى احداهما اسخط الاخرى.

zählung Ihja III, 247, 17 f. Danach soll er gefragt worden sein, warum er als Prinz stets die kostbarsten und prächtigsten Gewänder anlegte, es aber nunmehr als erster Mann im grossen islamischen Reiche vorzöge, wie der einfachste Mensch gekleidet zu sein. Die Antwort hierauf habe gelautet: „Solange es einen höheren Mann im Staate gab, als ich es war, war ich bei meinem Streben, stets dem Höheren nachzuahmen, bemüht, so aufzutreten, wie Jener es tat. Nun gibt es jetzt keinen andern, der über mir stünde, als Allah, und so bin ich bemüht, so demütig und einfach zu sein, wie Gott bescheiden ist." Als milder und bescheidener König wird er auch von Bachja zur Nacheiferung empfohlen. Seite ٢٠٩, 6 (J. 226 ult. S. 226, 6) erzählt Bachja von ihm, dass er sich unter seine Diener mengte, ohne sich von ihnen zu unterscheiden, um so grösste Einfachheit in Schmuck und Tracht an den Tag zu legen. Von ʿOmar II. ist ferner die Anekdote p. ٢٩٠, 5 (J. 290, 10. S. 290, 14): Als er einen seiner Diener wegen einer strafbaren Handlung züchtigen wollte, wurde er von diesem arg beschimpft. Da liess er von ihm ab und sagte: „Fürwahr, wäre mein Zorn über dich nicht so gross, so würdest du meiner höchsten Strafe nicht entgangen sein." Ihja III, 124, 4 v. u.[1]). Derselbe Kalif ist der Fürst, von dem Bachja ibid. den Spruch anführt, er wüsste keine Sünde, die schwerer wiege, als seine Milde[2]). Vgl. oben zu J. 290, 14.

---

1) Dieselbe Geschichte wird daselbst auch von Omar I. erzählt, jedoch stimmt der Wortlaut bei Bachja mit der Aeusserung Omars II. überein لولا أنك أغضبتني لعاقبتك. Im allgemeinen ist es schwer jedesmal festzustellen, ob es sich um Omar I. oder II. handelt, da entweder von Omar schlechtweg die Rede ist, oder ein und derselbe Vorfall an einer Stelle von Omar I, an einer anderen von Omar II. und manches Mal von beiden zugleich erzählt wird, nur in anderer Fassung. Vgl. auch Ihja III, 120, 4.

2) Ibn Gabīrōl erzählt in Iṣlāḥ al-aḫlāq p. 22, 9 f. von „einem Könige", der sich selbst bemüht hatte, das Licht zurecht zu machen, als er einmal des Nachts Besuch bekam. Auf den Einspruch der Gäste gegen ein solches mit der Würde eines Fürsten unvereinbares Unternehmen habe er geantwortet: „Ich bin als König aufgestanden und bin als König zurückgekehrt." Dass dieser Fürst Omar II. war, hat bereits L. Dukes Sal. b. Geb. und die ethischen Werke p. 114 Note 2 auf Grund einer Stelle bei ibn Ḫallikān I, 526 festgestellt. Vgl. engl. Uebersetzung des Iṣlāḥ p. 61 N. 1. Diese Anekdote findet sich Qus. p. 90, 17 auch Ihja III, 247, 5. Nebenbei bemerkt, ist der im Iṣlāḥ, ibid. angeführte Ausspruch: „Um jedes gute Ding wird man beneidet, nur nicht um die Bescheidenheit" nicht, wie es dort den Anschein hat, von demselben König, etwa von Omar II., sondern stammt, wie aus Jhja III, 238, 18 ersichtlich, von ʿUrwa b. al-Ward.

lich wegen seiner einfachen Lebensgewohnheit und Mildtätigkeit gerühmt (Kanz VI, p. 346). Diesen Kalifen meinte Bachja auch p. ٣٨٧, 19 f. (J. 440 f. S. 449 unten) mit dem gottesfürchtigen Manne, der ganz allein schlafend, in einer wüsten Gegend angetroffen worden sei (Maǧāni al-'adab I p. ٦٨. von Louis Cheikho, ed. Beirut). Als er gefragt wurde, ob er sich nicht vor Raubtieren fürchtete, habe er geantwortet: „Ich würde mich vor Gott schämen, einen andern zu fürchten als ihn allein." Sarani I, 91, 3 v. u. [1]).

Einen spätern Kalifen gleichen Namens meinte Bachja an anderen Stellen mit „einem Fürsten". Von den vielen verketzerten Umajjaden, die fast ein ganzes Jahrhundert in Damaskus geherrscht haben, bildete der fromme *ʿOmar II. der Sohn des ʿAbdul-ʿAzīz* (reg. 99—101 = 717—20) eine Ausnahme. Er stand sehr hoch im Ansehen, namentlich bei den Ṣūfis, die ihn wegen seiner Gottergebenheit und Gerechtigkeit als Stütze (Rukn) und als Erneuerer (*Muǧaddid*) des ersten muhammedanischen Jahrhunderts gefeiert haben. (Vgl. Proleg. 6, N. 1 und Taʿrīf al-aḥjā am Rande des Ithaf Bd. I, 29). Auch dem Gazālī war dieser Fürst besonders sympathisch, und er wurde von ihm in seinem Fürstenspiegel, Al-Tibr al-masbūk p. 48, als der edelste und gerechteste Herrscher bezeichnet. In der Idealisierung dieses Fürsten ging man so weit, dass man ihn sogar mit den Zügen des messianischen Königs ausstattete und seine Zeit nach den Worten Jesajas 11, 6 charakterisierte: sie sei von seiner Gerechtigkeit so voll gewesen, dass die Lämmer und Wölfe friedlich nebeneinander weideten. Sarani I, p. 26, 10 v. u وكانت الشياه والذئاب في زمانه ترعى سواءً من عدله.

Es werden zahlreiche Aussprüche und Anekdoten von ihm erzählt, in denen er als leuchtendes Beispiel der Bescheidenheit, Gutmütigkeit und Nachsicht hervorragt. Sehr bezeichnend für die Wandlung, die der lebenslustige und prunksüchtige Kronprinz nach seiner Thronbesteigung durchgemacht hat, ist die hübsche Er-

---

1) قال عمر انى لاستحيى من ربى ان اخاف شيئًا سواه; Quseiri 129, 10 ff. wird es von einem Ungenannten etwas anders erzählt. Der angeführte Ausspruch lautet daselbst انا استحيى منه ان اخاف غيره. Möglicher Weise hat Bachja die Stelle in Quseiris *Risala* (verfasst im Jahre 437 = 1045), oder dessen Quelle im Auge gehabt.

folgen, von denen man erzählte, sie hätten siebzig Wege des Erlaubten gemieden aus Furcht, auch nur auf einen Weg des Verbotenen zu geraten. Jene Frommen waren *Abū Bakr und seine Genossen*. Quseiri 70, 14 [1]). Sonst wird es von anderen Autoren, z. B. von al-Muḥāsibī in al-Naṣā'iḥ (Hs. in meinem Besitz Bl. 18 unten) [2]), und von Gazālī, Ihja III, 185, 8, schlechtweg im Namen eines Genossen Muhammeds angeführt. In al-Rauḍa al-Anīqa ed. Mūsa Šafīq, Jerusalem, p. 15 heisst es, Mālik Ibn 'Anas habe erzählt, dass er noch einige Männer gekannt hätte, die aus Furcht, einen verbotenen Weg zu gehen, siebzig erlaubte Wege gemieden hätten [3]).

Vom zweiten Kalifen *'Omar I. dem Sohne al-Ḥaṭṭāb's* (reg. 13—23 = Aug. 634—Nov. 644). rührt der von Bachja ٢٧٩, 8 f. (J. 311, 16 f. S. 313 unten) angeführte Ausspruch eines „Fürsten" her. Jener Fürst, heisst es, habe die Gewohnheit gehabt, schnelle Schritte zu machen und zu sagen, das rasche Gehen führe am ehesten zum Ziele und entferne am Weitesten vom Hochmut. Vgl. Quseiri, p. 90, 16 [4]). 'Omar I. wird als Vorbild der Bescheidenheit vorgeführt und nament-

---

1) وقال ابو بكر الصدّيق كنّا ندع سبعين بابا من الحلال مخافة ان نقع في باب من الحرام. Dasselbe auch Ms. Pet. II. N°. 99 fol. 9 unter den Aussprüchen Abū Bakr's.

2) لقد بلغنى ان بعض الصحابة قال كنّا نترك سبعين بابا من الحلال مخافة ان نقع فى باب واحد من الحرام.

3) قال مالك ادركتُ قوما كانوا يتركون سبعين بابا من الحلال خوفًا ان يقعوا فى باب من الحرام. Nach Mīzān 42, soll Muhammed die Wege des Glaubens auf die Zahl *siebzig* festgesetzt haben. Über dieses Thema ist von muhammedanischen Theologen und Ṣūfis gar viel geschrieben worden, ebenso viel wie über die *Grenzen* von *ḥalāl* und *ḥarām* (erlaubte bezw. verbotene Handlungen), oder *mubāḥ* und *maḥẓūr* (Dinge deren Genuss freisteht, bezw. untersagt ist), Fragen die in ähnlichem Sinne auch von Bachja einige mal behandelt worden sind.

4) وكان عمر بن الخطّاب يسرع فى المشى ويقول انه اسرع للحاجة وابعد من الزهو. Dasselbe in Kitāb al-Zuhd des Ibn al-Mubārak Ms. Leipzig, Cal. Ms. v. 296- DC 80, fol. 62*b* 7. Dort wird von *Abu Hureira* überliefert, er habe keinen gesehen, der schnellere Schritte machte als der Gesandte Allahs, und Jazīd ibn Abi Ḥabīb interpretierte den Vers, sura 31, 18 وَاقْصِدْ فِى مَشْيِكَ: man solle sich im Gehen *beeilen*, trotzdem gerade das Gegenteil davon gemeint ist.

فريضة. Die hier vertretene Anschauung hat im Islam grosse Verbreitung gefunden und kehrt in zahlreichen Aussprüchen verschiedener Autoritäten immer wieder. So sagte z. B. Abu-l-Ḥasan Al Surri (gest. 251 = 865): Zwei Eigenschaften entfernen den Gottesdiener vom Herrn, die Ausübung von freiwilligen Geboten bei Vernachlässigung pflichtmässiger [Gebote], sowie die Ausübung religiöser Pflichten bloss durch die Glieder des Körpers, ohne gleichzeitige Aufrichtigkeit des Herzens. Sarani I, p. 59, 4 v. u. [1]). Dasselbe wird auch von dem Ṣūfī Muhammad b. Abī-l-Ward (um 850 n. Chr.) überliefert, Sarani I, p 79, 2 [2]). Gazālī, Ihia III, p. 265, 2 f, stellt denjenigen, der die pflichtmässigen Gebote unterlässt und sich der Ausübung freiwilliger [Gebote] hingibt, auf eine Stufe mit dem ruhmsüchtigen Sittenlehrer, dem es nur auf öffentliche Anerkennung und Ehrenbezeugungen ankommt, und mit dem Reichen, der mit geraubtem Gelde Moscheen baut bezw. ausschmücken lässt.

Ein zweiter Ausspruch *Abū Bakrs* liegt p. ٢٦٦, 1 (J. 297, 5. S. 297, 23) vor: Es sagte ein Weiser: „Ich wundere mich, wie jemand, der zweimal durch den Urinlauf gegangen ist, hochmütig und hochnäsig sein kann [3])." Vgl. Ihja III, p. 252, 6 [4]).

Als wirksame Massregel zur Vermeidung von Sünden empfiehlt Bachja p. ٢٨٩, 18f. (J. 323 unten S. 327, 25f.) die Unterlassung von Handlungen, die zwar an sich erlaubt seien, jedoch zu einer Sünde führen könnten, und meint, man solle dem Beispiele jener Frommen

---

1) خَصْلتان تبعدان العبدَ من الله اداء نافلة بتضييع فريضة وعمل بالجوارح من غير صدق القلب.

2) هلاك الناس فى حَرفين اشتغال بنافلة وتضييع فريضة وعمل بالجوارح بلا مواطأة القلب عليه.

3) T. hatte anscheinend البول والدم was aber nirgends belegt ist. Dasselbe kommt auch in Mibchar happeninīm, ed. Philippowsky, London 1851 p. 68 vor.

4) قال انس كان ابو بكر يخطبنا فيقْذِر الينا انفسَنا ويقول خرج من مجرى البول مرّتين. Dasselbe III, 235, 4. v. u. عجبنا لابن آدم يتكبّر وقد خرج من مجرى البول مرّتين. Vgl. Abōth III, 1 מאין באת מטפה סרוחה.

oben bemerkt wurde, auch die *Manāqib*schriften, in denen die Genossen Muhammeds, besonders die ersten Kalifen, als Vorbilder der Frömmigkeit und Tugend hingestellt werden. Aus diesen Schriften stammen mehrere Aussprüche und Anekdoten, die Bachja im Namen eines „Frommen", „Weisen" oder „Fürsten" anführt, von den Muhammedanern aber bald dem einen, bald dem andern Kalifen zugeschrieben werden.

Dem ersten Kalifen *Abu Bakr* (regierte von 11—13 = Juni 632—Aug. 634) gehören folgende, in Al-Hidāja zitierten Aussprüche:

Seite ٢٤١, 11 ff. (J. 268, 6 v. u. S. 267, 15) spricht Bachja von den religiösen Pflichten, deren Uebung unerlässlich sei, und von der freiwilligen „Zuthat" (Nāfila). Er meint, man sei unbedingt verpflichtet, die vorgeschriebenen Gebote zu erfüllen, aber auch gehalten, sich ihnen in einem über das vorgeschriebene Mass hinausgehenden Umfange zu widmen, und zwar durch freiwillige Wiederholung der Uebung, oder durch Handlungen, die eine Erweiterung der Gebote darstellen (tanafful, Hebr. mitunter Hiddūr Miṣwā bezw. Tōsĕfeth, wie ibn Tibbon übersetzt vgl. zu J. 268, 2 und 443, 8 v. u.).

Nun hat sich mit der Zeit sowohl bei Muhammedanern als auch bei Juden trotz der gegenteiligen Ansicht grosser Autoritäten die Anschauung gebildet, dass die „Zuthaten" den Pflichten vorzuziehen seien, weil für die freiwillig geleisteten frommen Handlungen grösserer Lohn zu erwarten sei, als für die pflichtmässig zu erfüllenden Gebote. Um dieser Anschauung entgegenzutreten, betonte man, dass Pflicht (farīḍa) vor Zuthat (nāfila) gehe, und dass die Vernachlässigung der „Pflichten" zu Gunsten der „Zuthaten" eine Sünde bedeute. Bachja schloss sich dieser Auffassung an und berief sich mit Bezug auf beide Forderungen auf einen Frommen, der gesagt habe: Wer nicht freiwillig ein gutes Werk tut, der erfüllt auch eine vorgeschriebene Pflicht nicht; keineswegs würde aber ein freiwilliges gutes Werk als Verdienst angerechnet werden, so lange nicht das Pflichtmässige erfüllt worden sei p. ٢٤٢, 10 (J. 268, 6 v. u. S. 267, 15).

Dieser Ausspruch wird dem *Abu Bakr* zugeschrieben. Berliner Ms. Pet. II, 99 fol. 13*a*, 2 f.[1]; أن الله لا يقبل نافلة الّا حتى يؤدّى

---

1) Vgl. Ihja III, 282, 4 ff. und 283 f., wo die übertriebene Beobachtung der نوافل bei Vernachlässigung der فرائض scharf getadelt wird.

zu Gebote gestellt, die ihnen, wenn sie von ihnen entgegengenommen werden, als Verdienste angerechnet, hingegen aber als Anklage gegen sie verwendet, und später sogar zum Anlass schwerer Vergeltung genommen werden, wenn sie von ihnen zurückgewiesen werden [1]).

Aussprüche der ersten Kalifen [2]).

Zu den Quellen, die Bachja benutzt hat, gehörten, wie bereits

---

جاءته موعظة من الله تع فى دينه فانها نعمة من الله سبقت اليه فان قبلها بشكر والاّ كانت حجّة من الله عليه ليزداد بها اثما ويزداد الله عليه سخطا. Auf Seite ٢٤٠, 15 (J. 267, 9 f. S. 265 ult.) führt Bachja in einem andern Zusammenhang einen ähnlichen Ausspruch an. Beide haben eine Parallele in Jōma *72b*, wo es vom Studium der *Thora* heisst זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם מות vgl. besonders דרכי ה׳ ישרים צדיקים ילכו בם ורשעים יכשלו בם.

1) Der nur in der Hs. B. enthaltene Zusatz p ٣٦٩v, Note 2, scheint seinen Ursprung ebenfalls in einem Ḥadīṯ zu haben, das in verschiedenen Versionen verkommt. Nach al-Tirmidī, Ṣaḥīḥ ed. Kairo 1292 a. H. Bd. II, p. 66, 2 soll Muhammed gesagt haben من يتكفّل لى ما بين لحييه وما بين رجليه اتكفّل له بالجنّة. In Mālik's Muwaṭṭa (mit al-Zurqānī's Kommentar Kairo 1310 a. H.) Bd. II p. 240 unten قال الرسول صلعم من وقاه الله شرّ اثنين ولج الجنّة ما بين لحييه وما بين رجليه Kanz II p. 112, 2739 lautet es nach Aḥmad b. Ḥanbal und Anderen من حفظ ما بين فقميه ورجليه دخل الجنّة vgl. ibid. 2723 und 2765. Als Gewährsmänner werden bald abū Hureira, bald ibn ʿAbbās und bald Sahl b. Saʿd genannt. Sarani I, p. 48, 19 wird ein ähnlicher Ausspruch von ibn Mubārak mitgeteilt وكان ابن مبارك يقول محارم الرجال فى اللحى والاكمام ومحارم النساء تحت القميص. Beachtenswert ist der Umstand dass die meisten der von Bachja angeführten Hadīṯe zu den schwach bezeugten Aussprüchen Muhammeds (*al-ḍaʿīf fī-l-ḥadīṯ*) gehören und zum Teil nur in ausserkanonischen Sammlungen registriert sind. Über das Zitat al-Hidāja ٢٤٢, 10, vgl. weiter unten p. 96, Schluss von Note 2. Über einen Ḥadīṯ bei ibn Gabīrōl in Iṣlāḥ al-aḫlāq p. 24, 5 vgl. Goldziher, Hebr. Bibl. Jahrg. 1902, p. 145.

2) Es kommt nicht darauf an, ob die von den Genossen Muhammeds bezw. den ersten islamischen Herrschern überlieferten Aussprüche authentisch sind, ebensowenig, ob die von ihnen gegebene Charakteristik auch historisch zutreffend ist. Für spätere Generationen waren und sind noch heute jene Männer mit Recht oder Unrecht ideale Gestalten der Frömmigkeit und Gottergebenheit geblieben. Als solche, nicht als politische Führer und weltliche Machthaber hat sie Bachja aus der asketischen Literatur kennen gelernt und ihre Aussprüche aufgenommen.

An einer andern Stelle p. ١٢٨, 15 (J. 155, 18. S. 151, 23) sagt Bachja, die Erfüllung der Gebote um des göttlichen Lohnes willen und um *aus Liebe zur diesseitigen Welt* Lob und Anerkennung der Mitmenschen zu erlangen, als *rijā'* verwerflich sei, und dem „heimlichen Polytheismus" (*al-širk al-ḫafijj*) gleichkomme, weil es nicht Gott allein gelte, sondern den Zweck habe, seine guten Handlungen „zur Schau zu tragen". Die Gleichstellung des „Zurschau tragens" mit dem „heimlichen Polytheismus" entspricht der Auffassung, die mit besonderem Nachdruck im Islam vertreten ist und sehr häufig in Form von Ḥadīṯ zitiert wird [1]).

Mit einem andern Ḥadīṯ hängt das Zitat al-Hidāja p. ٣٠٢, 3, (J. 340, 2. S. 345, 2) zusammen [2]): Gott habe den Menschen Gnaden

---

1) Nach Ṭabarānī hat es den Wortlaut الشهوة الخفيّة والرياء شرك Kanz II, p. 97, 2355. Nach Aḥmad b. Ḥanbal, abu Nuʿajm in al-Ḥilja und Beihaqī in Šuʿab al-'imān wurde der Prophet gefragt, ob seine Gemeinde nach seinem Ableben in Polytheismus verfallen würde. Jawohl, erwiderte er; nur wird man weder der Sonne noch dem Monde, weder Steinen noch Götzen dienen, sondern Gutes tun, um es aber *zur Schau zu tragen*, ibid. p. 97, 2374, vgl. auch p. 98, 2382 ان اخوف ما اخاف عليكم الشرك الاصغر وهو الرياء Ihja III p. 276, 3 f. heisst es وروى معاذ عن النبى قال الفضيل [بن عياض] ترك العمل بسبب الرياء شرك ibid. unten انه قال ادنى الرياء شرك. قوله صلعم ادنى الرياء شرك ferner p. 273, 4 f. الخلق رياء وفعله لاجل الخلق شرك. Die Belege hierfür könnten noch beliebig vermehrt werden. Bachja spricht öfters von *rijā'* und *širk* nach verschiedenen Richtungen hin und stellt p. ٢٣٠, 6 ff. (J. 256, pen. S. 255, 26 ff.) den Zurschautragenden (*murā'ī*) sogar noch niedriger als einen Götzendiener. Seite ٢٥٠, 8 ff. (J. 278 ult. S. 278, 2) meint er, das Streben nach dem Guten nur um des Lohnes willen, sei auch deshalb als „heimlicher Polytheismus" anzusehen, weil man hierbei nur dasjenige im Auge habe, was Genuss verschaffe und Kummer und Sorge fernhalte. Auf diese Weise mache man seinen eigenen Nutzen neben Gott zum Gegenstand der Anbetung جعلت معبودك نفسك. Diese Art von Širk wird auf Sura 45,22 zurückgeführt, wo es heisst: was dünkt dich von Jemandem, der seinen Lusttrieb zum Gott macht? (auch 25, 45). Vgl. Mizan 59, 5, 62, 5 = Mozne 65, 5 und 68, 15 (streiche אלא אלוה verschrieben aus לא אלוה, einer polemischen Glosse eines Lesers). Dasselbe Thema wird übrigens in mehreren asketischen Büchern behandelt, auch in Jhwan II, 341, wo es heisst: wer köperlichen Genüssen fröhnt, ist gleichsam, als diente er einem Götzen. Aehnlich heisst es in Traktat Soṭā 5a כל אדם שיש בו גסות רוח כאלו עובד עבודה זרה. Vgl. auch Šabbath, 105b איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע. In einer andern Arbeit werde ich den Nachweis erbringen, dass der Qurānische *Ausdruck* شرك auch اشراك (wörtlich: Zugesellung) ein *Hebraismus* ist.

2) Kanz II, p. 54, 4004 nach ibn ʿAsākir im Namen von ʿAṭiija b. Qeis انا نجبة

der keine Sünden habe. Dies wird ebenfalls in Form eines Ḥadīṯ überliefert [1]).

Von Muhammed wird ferner auch das Wort eines Frommen an seine Schüler tradiert, al-Hidāja p. ٢٩٩, 22 (J. 331, pen. S. 336, 11): Würdet Ihr keine Sünden haben, so würde ich für Euch etwas befürchten, was noch schlimmer wäre, als die Sünden, nämlich die Sucht zu gefallen und alles Tun „zur Schau zu tragen" (*rijā'*) [2]).

---

1) Ihja IV, p. 234, 16, v. u. روى انس عن النبى انه قال اذا احبّ الله عبدا لم يضرّه ذنب والتائب من الذنب كمن لا ذنب له. Quseiri 59, 18 f. wird es auch von 'Anas b. Mālik tradiert, nur geht dort والتائب الخ den Worten اذا احبّ الخ voran. Vgl. auch Qut. I p. 179. Ibn Māǧa in Sunan p. 323 unten, nennt 'Abdallāh b. Masʿūd als Gewährsmann, dagegen bezeichnen al-Beihaqī in Šuʿab al-'īmān und ibn ʿAsākir in seiner Geschichte den ibn ʿAbbās als Tradenten. Vgl. Kanz II p. 239 und p. 248. Aehnlich heisst es Jōma 86*b* (auch 3ſ*b*): gross ist die Busse, denn selbst die Missetaten werden als unbewusste Vergehen hingenommen. Rabbi Meir (ibid) stellte den Wert der Busse noch höher: gross ist die Busse, denn wenn Einer Busse tut, so werden ihm und allen Anderen die Sünden vergeben. Nach Berāchōth 34*b* (auch Midrasch rabba zu Gen. 34) können es selbst die Gerechtesten mit den Bussfertigen nicht aufnehmen; denn dort, wo die Bussfertigen stehen können selbst die vollkommen Gerechten nicht stehen (al-Hidāja ٢٩٧, 3. J. 332, 2. S. 336, 15). Vgl. Luk. 15, 7: grösser ist die Freude im Himmel über einen Sünder, der von seiner Sünde ablässt, als über neunundneunzig Gerechte, die nicht zu büssen brauchen.

2) Kanz II p. 104, 2540 nach al-Beihaqī im Namen von 'Anas b. Mālik als Tradenten وقال صلّعم لو لم تكونوا تذنبون لخِفْتُ عليكم اكبر من ذلك العُجْب العُجْب; ibid. p. 105, 2545 mit der Variante لخشيت عليكم مما هو اكبر; ibid. p. 99, 2407 ان اخوف ما اخاف عليكم الرياء والشهوة الخفيّة. In Bachjas Zitat sind العجب und الرياء aus beiden Versionen zusammengestellt. Die Angeredeten waren aber freilich nicht „Schüler" (bei Muhammed ist von „Schülern" niemals die Rede), sondern seine „Genossen" bezw. die Araber im Allgemeinen und zwar mit der charakteristischen, gewöhnlich dreimal wiederholten Anrede يا نعايا العرب (etwa: Ihr Araber, die ihr den Tod verkündet, oder: ihr, denen der Tod verkündet werden soll!) ibid. p. 168, 3709. Auf Seite 171, 3735 wird Aehnliches auch vom Kalifen 'Omar I, überliefert. Bachja zitiert denselben Ausspruch auch p. ١٤٩, 9 f. (J. 156, 16. S. 152, 25). Die Variante الكبرياء scheint jedoch aus الرياء verschrieben zu sein, wie es ja p. ٢٩٩, 22 und in den angeführten Ḥadīṯen heisst (beachte in J. 156, 16 die Var. החונף womit T. stets الرياء übersetzt). Ms. F. hat auch p. ٢٩٩, 22 الكبرياء; dies ist aber sicher nach p. ١٤٩, 9, wo auch F. الكبرياء in seiner Vorlage gehabt haben wird, korrigiert.

Mit diesem Wort werden mehrere Aussprüche Muhammeds in Verbindung gebracht, die von der Grösse und Erhabenheit Gottes handeln. Wahrscheinlich haben sie alle ihren Ursprung in dem Satze „die Erhabenheit ist mein Kleid, die Grösse mein Gewand", der auf die Bibel zurückgeht [1]), Es dürfte übrigens kaum zweifelhaft sein, dass der fragliche Ḥadīṯausspruch auch in der *erweiterten*, von Bachja angeführten Form einer jüdische Quelle entnommen ist [2]).

Zu den Aussprüchen, die von Muhammed tradiert werden, gehört auch das folgende von Bachja p. ٢١٣, 5. (J. 328, 19. S. 332, 27.) zitierte Wort: „Es gibt keine Sünde, die bei andauerender Widerspenstigkeit gegen Gott gering wäre, noch eine Sünde, die zu gross wäre beim Nachsuchen göttlicher Vergebung" [3]).

Seite ٢١٦, 8. (J. 331, 4. S. 335, 17) zitiert Bachja einen Satz, wonach derjenige, der von seinen Sünden ablässt, dem gleich sei,

---

Šarḥ al-Zurqānī zu al-Muwaṭṭa' ed. Kairo 1310, a. H. Bd. IV, p. 50 unten), von Muslim im *ṣaḥīḥ* (ed. Kairo 1327 a. H. II, p. 400) und ibn Māǵa im *Sunan* (ed. Delhy s. a.), nur dass Muslim auch den Genossen abū Saʿīd al Ḫudrī und ibn Māǵa den abū al-ʿAbbās neben abū Hureira als Gewährsmänner angeben. al-Ṭabarānī führt es als ein Ḥadīṯ des *ʿAlī* an! Vgl. Kanz II p. 107 und 109.

1) ibn al-'Aṯīr's, al-Nihāja sub v. أزر heisst es: قال الله العظمة إزارى والكبرياء ردائى eine andere Version تأزّر بالعظمة وتردّى بالكبرياء وتسربل بالعزّ. Der biblische Ursprung Ps. 92, 1 ה׳ מלך גאות לבש לבש ה׳ עוז התאזר ist unverkennbar, schon wegen des *beiden* gemeinsamen أزر = התאזר, wobei noch zu bemerken ist, dass אזור hier nicht in seiner *hebräischen* Bedeutung „Gurt", sondern in der *arabischen* Bedeutung dieses Worter „Kleid" aufgefasst ist. Richtig wäre أزّر statt إزار. Vgl. auch Jes. 11, 5, wo es ähnlich vom messianischen König heisst.

2) Vgl. Midrasch rabba zu Gen. 43: wer in stolzer Haltung auch nur vier Ellen hochmütig einherschreitet, ist gleichsam, *als wollte er Gott verdrängen*, ferner Sota 5*a*: von jedem Hochmütigen sagt der Ewige: Ich und er können unmöglich in einer Welt zusammen wohnen.

3) Dem Wortlaut des Bachja am Nächsten steht die Fassung in Ms. Wetzstein II N°. 1567 fol. 32*b* unten وعن النبى لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار. In al-Firdaus des al-Deilamī heisst es لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار als Tradent ist ibn ʿAbbās angegeben. Aehnlich lautet es in ibn ʿAsākirs Geschichte nur wird es dort in ʿA'iša's Namen tradiert. Vgl. Kanz II p. 238 und 230.

seiner Novelle Angela Borgia dichterisch verwertet worden. Auf diese Weise hat sich in letzter Zeit die irrige Ansicht gebildet, die Legende sei eine *ursprünglich christliche* gewesen [1]).

Von Muḥammed tradierte Aussprüche (*Ḥadīṯ*) [2]).

Ein in verschiedenen Variationen dem *Muhammed* zugeschriebener Ausspruch ist der von Bachja ٢٧٩, 2 (J. 308, 9. S. 310, 20) angeführte: Die Grösse ist das Gewand Gottes, wer ihm dieses Gewand entreissen will, wird in das Verderben gestürzt [3]) (vgl. zu J. 308, 10).

---

1) Dieselbe Legende wird in Scha'are teschūbā des Rabbi Jona § 217 in einer etwas abweichenden Fassung erzählt, geht aber hier gewiss auf Bachja zurück. Vgl. Jacob Reifmann in Ōzār hassifrūth II von I. Gräber p. 70, 8 und 72, 5.

2) Spezifisch *Quranische* Ausdrücke, bezw. Redewendungen sowie mehr oder weniger bekannte Sätze, die in der *muhammedanischen Theologie* geläufig sind und sehr häufig in al-Hidaja vorkommen, werden *hier* nicht erörtert. Sehr merkwürdig ist die Anführung von Lev. 19, 17 (p ٣٣٠, 18 = J. 370, 16. S. 377, 7) als *Beleg für den vom Qurān formulierten Satz* (Sur. 3, 100, 106 u. a. m.) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر „Gutes und Rechtes zu befehlen, Verpöntes zu verbieten". Bachja wiederholt es oft und stützt es auch durch andere Bibel- und Talmudstellen, in denen freilich genau dasselbe gefordert wird. Vgl. al-Hidaja p. ٢٤٨, 20 (J. 277, 5. S. 276, 11), ٢٤٩, 14 (J. 278, 3. S. 277, 3), ٢٧٢, 8 (J. 304, 5. S. 306).

3) Nach O. lautet das Zitat in al-Hidaja الكبرياء رداء الله فمن نازع اللهَ رداءه قصمه. Aehnlich auch in B. und F. (p. ٢٧٩ N. 2—2). Die Lesart O. erweist sich nun gegen A. und D. als die richtige; ihr am nächsten steht die Version Ihja III, 234, 13 und 241, 6 قال صلعم قال الله الكبرياء ردائى والعظمة ازارى فمن نازعنى فيهما قصمته p. 253, v. u. heisst es من نازع اللهَ فى رداء الكبرياء قصمه etwas anders p. 235, 2. فمن نازعنى واحدا منهما القيته فى جهنّم ولا أُبالى. Ms. Ahlward 3966 fol. 51*b* 3 f. فمن نازع اللهَ شيئا من ذلك كبّه فى النار. Vgl. auch Itḥāf VIII, 337, 338. Iḫwān I, 2, p. 78, 5, wo der jüdische Ursprung noch ausdrücklich erwähnt wird وقيل فى بعض كتب بنى اسرائيل قال الله سبحانه الكبرياء ردائى والعظمة ازارى فمن نازعنى فيهما كببته فى نار جهنّم على منخريه. Als Tradent für dieses Ḥadīṯ wird *abū Hureira* genannt, und zwar übereinstimmend von Aḥmad b. Ḥanbal, von abū Dāwūd im *Sunan* (am Rande des

Abū-Hilāl al-ʿAskarī (gest. 395 = 1005) ed. Bombay p. 204, und in andern sekundären asketischen Büchern vor. Die ursprüngliche Quelle dürfte jedoch in eine ältere Zeit hinaufreichen, da Mālik b. Dīnār (131 = 748—9 vgl. Sarani I, p. 30, 15) als Gewährsmann genannt wird, Ihja III, 100, 9 f. Demnach hat die Legende bereits gegen Mitte des achten Jahrhunderts in die islamitische Literatur Eingang gefunden und ist höchstwahrscheinlich durch Mālik selbst vom indischen Weisen auf Jesus übertragen worden. Vereinzelt ist dieser Fall nicht; es gibt noch andere Aussprüche, Legenden und Parabeln aus Indien, die in der muhammedanischen Literatur Jesus zugeschrieben werden. Sie sind durch indische und persische Convertiten schon sehr früh aus dem Buddhistischen bezw. Pehlewi in den Islam eingeführt worden, und erst von da aus haben sie den Weg in die christliche Literatur gemacht[1]. Jedenfalls war diese Legende schon viele Jahrhunderte im Islam verbreitet, bevor sie der christlichen Welt bekannt geworden ist. Sie wurde dann im 12. Jahrhundert vom persischen Dichter Niẓāmi in poetische Form gekleidet und erst Anfang des 19. Jahrhundert durch die Uebersetzung Josef von Hammer-Purgstall's in „Geschichte der schönen Redekünste Persiens", Wien 1818, p. 108 auch in die abendländische Literatur eingeführt. Auf Grund dieser Uebersetzung ist sie von *Goethe* in seinem West-östlichen Diwan, später auch von Conrad Ferdinand Meyer in

---

1) Ueber den Zusammenhang der buddhistischen und muhammedanischen Literatur handelt Goldziher in Vorlesungen über den Islam p. 164 ff. und 194. Der Erste, der hierauf hingewiesen hat, war wohl A. v. Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 50 ff. Es ist sehr wahrscheinlich, dass manche Christuslegenden und Aussprüche indischen Ursprungs erst aus der muhammedanischen Literatur von den Christen übernommen worden sind. Die Erklärung dafür, dass die Muhammedaner indische Sprüche, Parabeln u. dergl. gerade Jesus, Johannes und Zacharias, nicht aber *direkt* Muhammed bezw. seinen Genossen in den Mund legten, dürfte vielleicht darin liegen, dass man Worte *heidnischer* Weisen nicht gerne dem Propheten und seinen Getreuen zuschreiben wollte. Wenn nun dennoch buddhistische Elemente in den Traditionen Muhammeds und den Aussprüchen seiner Genossen vorkommen, so dürften sie erst von *späteren* Tradenten herrühren, die den heidnischen Ursprung nicht mehr gekannt haben und sie nach allgemeiner Praxis erst von Jesus bezw. christlichen Heiligen auf Muhammed und seine Genossen übertragen haben. Anders verhielt man sich aber bei Entlehnungen von griechischen Weisheitssprüchen, weil einerseits griechische Lehren schon längst in die von den Muhammedanern benutzte christliche Literatur Eingang gefunden hatten und andererseits die Tendez bestand, den griechischen Philosophen *monotheistische* Gedanken unterzuschrieben, um sich ihrer philosophischen Grundsätze bei der Beweisführung für die Einheit Gottes bedienen zu können, ohne verketzert zu werden.

so früh durchgedrungen, dass man nicht mehr an den neutestamentlischen Ursprung gedacht hat, und schon in ziemlich früher Zeit wurde sie in Form eines Ḥadīṯ als Ausspruch Muhammeds tradiert.

Sehr lehrreich, zugleich auch bezeichnend für die Art, wie muhammedanische Proselyten fremde Elemente in den Islam eingeführt haben und ganz nach Willkür bald dieser, bald jener religiösen Autorität zuschrieben, ist die von Bachja p. ٣v., 11 ff. (J. 302, 5. S. 304, 1) erzählte, auch in die abendländische Literatur gelangte Legende:

Es ging einer der Frommen auf seinem Wege an dem übelriechenden Kadaver eines Hundes vorbei. Da sagten seine Jünger: „Oh, wie übel riecht doch dieses Aas!" Der Fromme aber antwortete: „Sehet doch, wie glänzend weiss sind seine Zähne."

Diese Legende wird bei den Muhammedanern von Jesus erzählt Und doch handelt es sich hier nur um einen Umweg, auf dem sie aus ihrer ursprünglichen Heimat in die islamische Literatur und von da zu Bachja gelangte. Sie stammt aus *Indien* und lässt sich, wie Ernst Leumann in „Die Geschichte einer Jesus-Legende" gezeigt hat, zuerst im 6. Jahrhundert n. Chr. in der buddhistischen Literatur nachweisen. Sie dürfte wohl auf ältere, mündliche Ueberlieferung aus vorchristlicher Zeit zurückgehen, war aber, wie Leumann richtig erkannt hat, niemals eine christliche Legende, sondern ist aus der indischen Literatur in die muhammedanische übergegangen, wo Jesus an die Stelle des indischen Weisen gesetzt wurde. Der ursprüngliche Wortlaut dieser Legende ist nach Leumanns Uebersetzung aus dem Sanskrit (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Band X, N°. 2):

„*Vasudeva* trifft auf der Strasse den Kadaver eines schwarzen Hundes. Während ob des Verwesungsgeruches alle anderen Passanten voll Entsetzen davoneilen, ruft er angesichts der Zähne des Tieres aus: „Welch glänzendes Gebiss hat dieser schwarze Hund!" So sehr neigte Vasudeva dazu, überall das Gute zu beachten."

Diese Legende kommt häufig in der Adab- und Zuhdliteratur vor. Der älteste Beleg findet sich in Kitāb al-ḥajawān des al-Ǧāḥiz (gest. 255 = 869) ed. Kairo II, p. 60, 4 f. قالوا ومرّ المسيح بن مريم مع الحوّاريين بجيفة كلب فقال بعضهم ما اشدّ نتن ريحه قال فهلّا قلتَ ما اشدّ بياض اسنانه; sie kommt auch in Ǧamharat al-'amṯāl des

Wortlaut des Evangeliums, sondern hat dieselbe Fassung, die in der muhammedanischen Wiedergabe vorliegt[1]).

Ein anderer von Bachja p. ٣٤١, 18 ff. (J. 384, 9. S. 390, ult.) von einem „Weisen" angeführter, von den Muhammedanern Jesus zugeschriebener Spruch lautet: „Ebensowenig wie in einem Gefäss Wasser und Feuer zusammen sein können, so kann im Herzen eines Gläubigen die Liebe zu dieser Welt zusammen sein mit der Liebe zur zukünftigen Welt." Genau so heisst es in Ihja III, 140, 28. Ithaf VIII, p. 86 وقال عيسى بن مريم لا يستقيم حبّ الدنيا والآخرة فى قلب مؤمن كما لا يستقيم الماء والنار فى اناء واحد (Parallelen hierzu vergl. Grünbaum, die beiden Welten bei den arabischen, persischen und jüdischen Autoren, ZDMG., 42, 258 ff.).

Noch eine andere Stelle bei Bachja p. ٣٠٢, 15 f., (J. 338, 12. S. 343, 13) die in der muhammedanischen Literatur häufig wiederkehrt, geht auf Math. 7, 13 f., bezw. Lukas 13, 24 zurück. Auch Bachja hat die Vorstellung, dass die Gerechten, die das Wohlgefallen Gottes erlangen, durch die *enge Pforte* zum ewigen Leben eingehen. Es ist zwar sehr wahrscheinlich, dass diese Vorstellung aus jenen eschatologischen Anschauungen hervorgegangen ist, die, wie Aug. Wünsche in Neuen Beiträgen zur Erläuterung der Evangelien, zur Mathäusstelle bemerkt, gewiss schon zu Jesu Zeiten im Judentum verbreitet waren. In der *Form* aber, in der diese Stelle *bei Bachja und in der muhammedanischen Literatur* vorliegt, hat sie ganz gewiss ihren Ursprung im Evangelium. Nur ist die hier zum Ausdruck gebrachte Vorstellung im Islam schon

---

aus Talmud und Midrasch anführen, die dasselbe besagen. Der Fassung in der Evangelien am nächsten steht Baba meṣ. 49*a* שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק wahr sei dein „ja" und wahr sei dein „nein"! ferner Tanchuma Levit. Ende Kap. 15. „Es sagte Moses zu Israel: Glaubet nicht, dass ich euch erlaubt hätte selbst die Wahrheit bei seinem Namen zu schwören." Die Lesart in Ms. O al-Hid. ٣٣٠, Note 6 بل عوّدوا نفوسكم وقولوا ist mehr dem hebräischen Spruch למד לשונך לאמר (Brachōth 4*a*) angepasst und dürfte Glosse sein. Dass unsere Stelle auf das Evangelium zurückgeht, ist bereits von Emanuel Baumgarten in seiner Einleitung zur Tibbonschen Uebersetzung ed. S. G. Stern, Wien 1854, bemerkt worden.

1) Diese Lehre wird fast von allen früheren und späteren Autoritäten des Islams in besonders eindringlicher Weise erteilt, gerade weil es in muhammedanischen Kreisen mit dem Schwören bei Gott, allen Heiligen und Heiligtümern und nicht zuletzt „bei der Scheidung der Frau" nicht so sehr genau genommen wird. Sie wird auch in Form eines Ḥadīt von Muhammed, in ähnlicher Form auch von ʿOmar I. (vgl. Ms. Pet. II, 99 fol. 40*b*, 5) und von dem Begründer der Schafiʿitischen Schule Muhammed al-Šāfiʿī Jhja I, 18, 34 überliefert.

abweichen, dagegen mit den muhammedanischen Quellen übereinstimmen[1]). Dass aber der Name Jesus in *Bachjas muhammedanischer Quelle* gefehlt haben sollte, ist weniger wahrscheinlich, obwohl manche Jesussprüche, ganz gleich ob evangelischen Ursprungs, oder apokryph, von muhammedanischen Autoren oft als Sprüche eines „Frommen", genau so wie bei Bachja, angeführt, mitunter sorgar direkt einem andern als Jesus zugeschrieben werden.

Das p. ٣٣٠, 11 ff. (J. 370, 5. S. 376, 24) angeführte Wort eines der „Frommen" an seine Schüler „das Gesetz hat uns wohl erlaubt bei Gott zu schwören, wenn wir die Wahrheit sagen, nicht aber wenn wir die Unwahrheit sagen; ich aber lehre euch, schwört nicht bei Gott, weder wenn ihr die Wahrheit, noch wenn ihr die Unwahrheit sagt; sprecht nur nein oder ja," geht selbstverständlich auf Math. 5, 33 ff. und Jac. 5, 12 zurück[2]), deckt sich aber nicht mit dem

---

1) Dass etwa die Evangelien und Apokrypha schon in den ersten Jahrhunderten der Hiǧra in arabischer Uebersetzung vorlagen, ist mir unwahrscheinlich. Die aus diesen in den Islam übergegangenen Aussprüche und Erzählungen sind den muhammedanischen Schriftstellern entweder im persönlichen Verkehr mit Christen bekannt geworden, oder, was meistens der Fall war, von christlichen Convertiten in die islamische Literatur eingeführt worden. Wie wenig die Muhammedaner selbst mit dem christlichen Schrifttum vertraut waren, beweisen die vielen entstellten Zitate aus dem 'Inǧīl (Evangelium), die gar nicht in den Evangelien, sondern in apokryphen Schriften stehen, oder nicht einmal christlichen Ursprungs sind. Dasselbe gilt auch von den sogenannten Isrā'ilijjāt (jüdische Erzählungen, Legenden etc.) und von den Zitaten aus der Taurāt (Thora), oder dem Zabūr (Psalter), die grösstenteils aus *verschiedenen* biblischen Büchern, aus Talmud, Midrasch und der spätern jüdischen Erzählungsliteratur stammen. Vgl. Goldziher, ZDMG. 32, 342 f., 344 ff., 353 und 364 über die Konfusion, die in muhammedanischen Gelehrtenkreisen im Bezug auf die *Taurāt*, das *Zabūr* und das *'Inǧīl* herrschte. Dort werden auch mehrere entstellte Bibelzitate aus muhammedanischen Werken angeführt. Die Konvertiten, die nicht immer zu den gelehrtesten der *ahl al-Kitāb* gehörten, konnten sich umso leichter eine solche Willkür gestatten, als sie jede Einwendung seitens der Juden bezw. Christen nach Muhammeds Beispiel damit zurückwiesen, dass sie im Besitze der *richtigen* Offenbarung seien, *jene* dagegen die Thora bezw. das Evangelium gefälscht und entstellt hätten. Unter diesen „Gewährsmännern" gab es auch manchen Spassvogel, der keinen Anstand nahm, den gelehrigen Muhammedanern sonderbare Mitteilungen über die biblische Geschichte, über Patriarchen — und Prophetenlegenden zu machen, die ernst genommen und weiter verbreitet wurden.

2) Die Stelle in Math. entspricht durchaus der jüdischen Auffassung, die schon zu Jesus Zeiten allgemein durchgedrungen war. Vgl. Schebūoth 39*a*, wo vor den schweren Folgen des Eides gewarnt wird; ferner 36*a*, wo schon die Beteuerung ja, ja bezw. nein, nein einem Schwure gleichgestellt wird. Es liessen sich noch mehrere Parallelen

anzunehmen (p. ٢٩, 13 ff. J. 29, 13 ff. S. 24, 6 ff.). Dass er hierbei gerade die muhammedanische Literatur in so ausgiebigem Masse benutzte, geschah auch deshalb weil die in ihr als vorbildlich geprisenen Frommen ihm ihrem innern Wesen nach ganz besonders nahe standen und zum Teil in ebenso strenger Weise wie die Ethik des Judentums „das Wissen und Tun" (al-ʿilm wal-ʿamal) gefordert haben und selbst zu verwirklichen strebten. Die vom Judentum und Islam ausgegangene Wirkung auf die Anschauung von Frömmigkeit und Sittlichkeit zeigt sich auch hierin deutlich und ist sehr charakteristisch für die innere Geistesverwandtschaft beider monotheistischer Religionen. Sie ist eine fast gleichartige bis auf den starken Einschlag von anachoretischer Weltentsagung, indischer Kasteiungssucht und Selbsterniedrigung, die sich in der Lebensführung der Ṣūfis kundtun, vom Judentum aber niemals gebilligt worden sind.

Aus den Evangelien stammende, sowie apokryphe Aussprüche Jesu.

Unter den Aussprüchen, die Bachja von „Frommen" anderer Konfessionen anführt, sind einige, die teils auf die Evangelien zurückgehen, teils apokryph sind und nur von Muhammedanern Jesus in den Mund gelegt werden [1]). Dass Bachja diese Aussprüche aus christlichen Quellen geschöpft, oder gar die Evangelien selbst benutzt haben soll, ist schon darum vollkommen ausgeschlossen, weil die betreffenden Aussprüche in ihrem Wortlaut bei Bachja von den entsprechenden Stellen in den evangelischen bezw. christlichen Quellen

---

1) Ich führe nur solche Aeusserungen an, die nur von Jesus überliefert, nicht aber gleichzeitig anderen in den Mund gelegt werden. Dagegen liess ich Aeusserungen und Stellen unberücksichtigt, zu denen sich wohl hier und da Parallelen aus den Evangelien anführen liessen, die jedoch von allgemeinem Charakter sind, wie z. B. die Erzählung des Asketen p. ١٨١, 2 ff. (J. 195, 11. S. 194 1) und Jacobus 4, 13, oder das Gleichnis von dem Blinden, der sich zum Blindenführer macht, und Matth. 15, 14 oder über die böse Zunge und Jac. 3, 4 u. dgl. Ueber Zitate aus den Evangelien in der muh. Literatur, sowie über mehrfache Berührungspunkte des Ḥadīt mit der christlichen Literatur handelt ausführlicher Goldziher in Muh. Studien II. 382 ff. und Oriens Christianus 1902, 390—97: NT.liche Elemente in der Traditionslit. des Islams. Vgl. auch: Influence chrétienne dans la litérature réligieuse de l'Islam, Révue de l'Histoire des Religions XVIII, 180—190.

in der es selbst bei den angesehensten und produktivsten muhammedanischen Schriftstellern Regel war, die Bücher anderer Autoren ganz, oder teilweise ohne Quellenangabe aus — und abzuschreiben, namentlich, wenn es sich um allgemeine Gedanken und Stoffe handelte, die wiederholte Erörterung und Behandlung gefunden hatten, erscheint es in einem wesentlich andern Lichte, dass Bachja *seine literarischen Quellen* nicht verschwiegen hat.

In anderen Fällen waren für Bachja wohl noch andere Gründe bestimmend keine Namen zu nennen. Wenn man in jüdischen Schriften keinen Anstoss daran nahm, griechische, indische und persische Philosophen, Weisen und Herrscher, wie Sokrates, Platon, Aristoteles und Alexander, Azdaschir und Anōšarwān, Luqmān und Zarduscht, Buzurğmihr und andere mit Namen zu nennen, so erklärt es sich daraus, dass jene Männer in keinem irgendwie gearteten *konfessionellen Gegensatz* zum Judentum standen; sie waren *weltliche* Weise, und ihre Lehren enthielten allgemeine Regelen für das alltägliche Leben, oder das philosophische Denken. Anders aber lag die Sache bei Aussprüchen von Persönlichkeiten, die in der muhammedanischen und christlichen Welt als Religionsstifter, kirchliche Autoritäten und Heilige verehrt, vom Judentum aber zurückgewiesen wurden. Da glaubte Bachja wohl eine gewisse Rücksicht üben zu müssen, um nicht durch die Nennung ihrer Namen besonders in jenen Kreisen Anstoss zu erregen, die jeder Anlehnung an nichtjüdische Lehren abgeneigt waren. Auf diese Weise hat er einen Ausgleich zwischen der konservativen Richtung und den entgegengesetzten Strömungen seiner Zeit gefunden, sodass seinem Werke der Eingang in die verschiedensten Kreise geöffnet werden konnte.

Die Worte der „frommen Männer anderer Religionsbekenntnisse" übten auf ihn eine grosse Anziehungskraft, und er hielt die Aufnahme einer Anzahl von ihnen für eine wünschenswerte Bereicherung seines Werkes. Diese Tatsache, sowie die Offenheit mit der er sich über den fremden konfessionellen Charakter jener Männer ausspricht, müssen als sympathische Kundgebung religiöser Objektivität und Weitherzigkeit bezeichnet werden, die durchaus im Sinne des von ihm angeführten talmudischen Satzes ist, wonach man bestrebt sein soll, das Gute und Vollkommene auch von nichtjüdischer Seite

wurden zahlreiche Ḥadīṯe gerade im zweiten islamischen Jahrhundert aus parteipolitischen und sonstigen polemischen Gründen erfunden, um für die in ihnen zum Ausdruck kommenden Anschauungen prophetische Autorität zu beanspruchen. Im übrigen war der Usus, philosophische Grundsätze, sittliche und religiöse Lehren von Angehörigen verschiedener Konfessionen und Nationen anonym als Aussprüche „eines Weisen", „eines Gelehrten", oder „eines Frommen" anzuführen, schon in der islamischen Literatur allgemein und wurde nicht erst von jüdisch-arabischen Autoren eingeführt[1]). So hat Bachja es vorgezogen, *diesem Brauch* zu folgen, anstatt untergeschobene Namen anzugeben. Kam es ihm doch hauptsächlich nur auf den ethischen *Inhalt* jener Aussprüche und auf die in ihnen zum Ausdruck gelangenden religiösen Wahrheiten an[2]). In einer Zeit,

---

finden sich in den oben p. 2, Note 54 angeführten Aufsätzen. Viele jüdische Sprüche sind u.a. auch dem al-Šāfi'ī untergeschoben, z. B. Sarani I, 41, 1 من طلب الرئاسة فرّت منه. Vgl. hierzu Erub. 13*b* כל המחזר על הגדולה גדולה בורחת ממנו (beachte فرّت und בורחת). Der Vers ומושל ברוחו מלוכד עיר. Prov. 16, 32 wird zwar von Salomo (Mukāschafat al-Qulūb des Gazālī p. 9 unten) angeführt, jedoch der damit in Verbindung stehende Spruch Aboth IV 1, Muhammed in den Mund gelegt قال صلعم ليس الشديد بالصرعة وانما الشديد الذى يملك نفسه (im Namen von Abū Hureira, vgl. Muwaṭṭa des Mālik in Šarḥ al-Zurqānī, Kairo 1310, a. H. IV, p. 100 unten und Ihja III, 119, 7 v. unten). Wie die Muhammedaner den Auserwähltheitsgedanken im Islam durch talmudische Sätze in Form von Ḥadīṯ zu stützen wussten, geht aus folgendem charakteristischen Beispiel hervor قال صلعم لا يقولن احدكم عبدى ولا امتى كلكم عبيد الله وكل نسائكم اماء الله Ihja III, 112, 15. Vgl. Qiddūschīn 22*a* und einige Stellen in Sifrā zu Lev. 25, 39, 41, 42, 43. Manches Aboth-Wort, allerdings in etwas veränderter Form, wird in der muhammedanischen Literatur auch Jesus in den Mund gelegt, z. B. Qut I, p. 156, 10. „Hängt nicht den Schweinen einen Edelstein um den Hals: fürwahr die Weisheit ist noch kostbarer als der Edelstein, und wer sie verachtet, ist noch schlimmer als ein Schwein." Vergl. hierzu Aboth IV, 2, Math. 7, 6 und Prov. 11, 22, Umgekehrt wird das Wort Jesu: „Du siehst den Splitter im Auge deines Nächsten, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht" Math. 7, 3 von abū Huraira überliefert, Ihja III, 200, 6 f.

1) Vergl. Qut I, 96, 23: Es sagte einer der Weisen: „Lerne zu sagen, ich weiss nicht und sage nicht, ich weiss". Dieses deckt sich wörtlich mit Berachoth fol. 4*a* und Traktat Derech Erez III, למד לשונך לאמר איני יודע.

2) An dieser Stelle darf wohl darauf hingewiesen werden, dass Bachja, wie er in seiner Einleitung p. ٢٣, 2 f. (J. 23, 14 f. S. 19, 25 f.) bemerkt, sein Buch ursprünglich nur für seinen eigenen Gebrauch niederschrieb und erst nach langem Zögern sich zur Veröffentlichung entschlossen hat.

meds, Jesu und anderer „Frommen" kommt noch ein wesentliches Moment hinzu: konnte es doch Bachja ebensowenig wie anderen im jüdischen Schrifttum versierten Gelehrten entgehen, dass manche Lehrsätze und Aussprüche, die von den Muhammedanern dem arabischen Propheten, dem Stifter des Christentums, oder einem ihrer Genossen bezw. Jünger in den Mund gelegt wurden, jüdischen Ursprungs sind, und dass namentlich viele Ḥadīṯe aus Bibel und Talmud entlehnt wurden[1]).

In der Tat ergibt eine nähere Untersuchung, dass zahlreiche Traditionsaussprüche keineswegs von *Muhammed* selbst herrühren, sondern aus verschiedenen Gründen ihm zugeschrieben, oder einfach erdichtet wurden. So haben ganz besonders die zum Islam übergetretenen Juden alles, was ihnen von grossen Männern ihrer früheren Gemeinschaft bekannt war, dem Stifter des Islams, einem seiner Genossen, oder Jesus in den Mund gelegt, um es auf diese Weise in der neuen Gemeinschaft zur Geltung zu bringen[2]). Ausserdem

---

1) Den jüdischen Ursprung solcher Ḥadīṯe bezeugen am besten die in ihnen enthaltenen Hebraismen, vergl. J. Barth Midraschische Elemente in den muhammedanischen Traditionen. Festschrift für A. Berliner 1903, p. 33—40. N°. 3 sagte z. B. der zum Islam übergetretene medinensische jüdische Gelehrte ʿAbdallah b. Salām zu Muhammed von den Juden, sie seien قوم بُهُت „ein voreiliges Volk". Dieser Ausdruck deckt sich vollkommen mit dem Wort eines Häretikers an Raba (vergl. Sabbath 88*a* unten) עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו „Ihr seid ein voreiliges Volk, bei Euch geht der Mund den Ohren voraus (das heisst, Ihr versprecht, bevor Ihr etwas richtig angehört habt). Sehr interessant ist der Ausdruck زائدة الكبد ibid. N°. 2 der den muhammedanischen Philologen fremdartig vorkam, weil sie den hebräischen Ausdruck יותרת הכבד (Exod. 29, 13, 22), auf den Barth hinweist, und der den Lappen der Leber bezeichnet, nicht kannten. Der jüdische Konvertit, der jene talmudische Stelle in einen Ḥadīṯ verwandelte, beherrschte zu wenig die arabische Sprache, um für יותרת הכבד den entsprechenden arabischen Ausdruck قَنَة oder قُنَيَّة الكبد zu nehmen und übersetzte es einfach wörtlich (זאד = יתר), wie wenn man etwa „oeil-de-boeuf" statt mit „Luke" mit „Ochsenauge", oder „bird's-eye view" statt mit „Vogelperspektive" mit „die Ansicht eines Vogelauges" wiedergeben würde!

Es gibt eine grössere Anzahl von Ḥadīṯen, die dem Talmud, bezw. Midrasch entnommen sind, und ähnliche unbeholfene Uebersetzungen aufweisen.

2) Bezeichnend hierfür ist die Äusserung eines bekehrten Ketzers aus der Zeit, in der die Ḥadīṯproduktion in schönster Blüte stand: *„wenn wir eine Meinung gut finden, so machen wir ein Ḥadīṯ daraus"*, vgl. Goldziher, Muh. Stud. II p. 131. Einige Beispiele

nischer Asketen identifiziert (vgl. weiter unten p. 107, Note 1). Der Ursprung aller übrigen anonymen Aussprüche in al-Hidāja ist aber bisher noch unerforscht geblieben. Wir müssen daher ihren Quellen nachgehen, um die Namen der von Bachja nichtgenannten Männer zu ermitteln. Freilich ist es sehr schwierig, in allen Fällen die ursprüngliche Quelle Bachjas festzustellen, da dieselben Fragen, Materien und Aussprüche in zahlreichen Schriften immer wieder behandelt werden. Zudem sind viele Sprüche und Gedanken in der islamischen Welt so sehr Gemeingut geworden, dass sie häufig ohne Namenangabe angeführt werden. Ebenso schwierig ist es, jedesmal festzustellen, ob die bei Bachja vorliegende Fassung die ursprünglichere ist, da viele Aussprüche, sogar bei einem und demselben Autor bezw. Tradenten in verschiedenen Versionen vorkommen.

Und hier drängt sich uns die Frage auf, warum Bachja die Namen derer verschwieg, deren Aussprüche er als beherzigenswert empfahl, und deren Lebensführung er als vorbildlich pries. Eine Erklärung hierfür dürfte zunächst in der Unsicherheit und Unzuverlässigkeit liegen, die in der Ueberlieferung der Namen von Weisen, Frommen und Fürsten häufig beobachtet werden können. Schon der Umstand, dass selbst die Tradenten der Worte Muhammeds vielfach einen und denselben Ausspruch bald dem Gesandten Allahs bald einem seiner Genossen zugeschrieben haben [1]), musste in Bachja Zweifel an der Authentizität erwecken [2]). Für die Worte Muham-

---

1) z. B. الحكمة ضالّة المؤمن „Das Wissen ist für den Gläubigen ein verlorener Gegenstand (eigentlich eine verirrte Kamelstute), den er unablässig sucht", wird bald von ʿAlī, bald von Muhammed angeführt. Vergl. hundert Sprüche Alis ed. Fleischer p. 98, Note 66. Über den Satz الفلسفة معرفة الانسان نفسه al-Hid. p. ١٠٦, 3 (J. 105, 18 f., S. 100, 2 f.) und من عرف نفسه عرف ربّه der ebenfalls bald ʿAlī, bald Muhammed zugeschrieben wird, soll an anderer Stelle ausführlicher gehandelt werden.

2) Damit soll nicht gesagt sein, dass Bachja das Traditionswesen nach modernen literarkritischen Methoden behandelte. Bei einiger Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur ist der Nachweis des Ursprungs solcher Ḥadīte nicht gerade schwer. Bei dem grossen Misstrauen, das die Juden gegen die Muhammedaner hegten, weil sie so vieles dem Judentum entlehnten, ist es begreiflich, dass sie auch sonst den Angaben muhammedanischer Tradenten und Sammler keinen Glauben schenkten. Mose b. Ezra spricht von denen „die die Weisheit des Judentums plagiereten" (גונבי חכמתנו) und meint, dass auch *Aristoteles* (!) seine Ausführungen über den Weltfrieden im goldenen Zeitalter den Worten Jesajas und Michas entlehnt habe. Vgl. L. Dukes, Sal. b. Gab. I, p. 36 f.

p. ٤٩, Note 2, das, wie wir gezeigt haben, mit der entsprechenden Stelle in Gazālīs al-Ḥikma *wörtlich* übereinstimmt, auch in Ihwan p. 246, 14, jedoch in einer andern Fassung und in einem andern Zusammenhang.

Bachja und al-Muḥāsibī.

Wir möchten hier noch mit einigen Worten auf die in Proleg. 7, Not. 2 gestreifte Frage nach der Abhängigkeit Bachjas von einem der berühmtesten asketischen Schriftstellern des 9. Jahrhunderts, al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (gest. 243 = 857), zurückkommen. Berührungspunkte des al-Hidāja mit den Abhandlungen des al-Muḥāsibī über das Wesen des Zuhd sind *unverkennbar*. Wohl kann Bachja die Schriften al-Muḥāsibīs direkt benutzt haben; aber ebensogut kann er die Anschauungen al-Muḥāsibīs aus den Werken anderer kennen gelernt haben, da die Werke al-Muḥāsibīs fast von allen asketischen und ṣūfischen Autoren, einschliesslich al-Gazālī (Ihja III, 181), in Kontribution genommen wurden [1]). Im Übrigen haben sich von den Schriften al-Muḥāsibīs, die noch dem Gazālī in grosser Zahl vorgelegen zu haben scheinen, nur einige Abhandlungen ganz erhalten, weil sie eben mehr aus — als abgeschrieben wurden.

Über den Ursprung der in al-Hidāja angeführten Lehrsätze und Aussprüche frommer Männer.

Seitdem sich neuere Forscher dem Studium des Islams in seinen Beziehungen zum Judentum des Mittelalters zu widmen begannen, ist die früher sogar in Gelehrtenkreisen verbreitete Ansicht, dass die von Bachja *anonym* zitierten Aussprüche von *jüdischen*, jedoch uns unbekannten Weisen herrühren, zum Teil aufgegeben worden. Einige jener Zitate wurden schon auf Grund der hebräischen Uebersetzung ibn Tibbons mit den Aussprüchen bekannter muhammeda-

---

1) Für Gazālī war al-Muḥasibī die grösste Autorität in allem Fragen der Läuterung und Vervollkommnung der Seele والمحاسبى جلّى الامة فى علم المعاملة وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الاعمال Ihja III, 181.

„Lauteren Brüder" kurz zu erörtern[1]). Bei einer näheren Untersuchung hat sich die von David Kaufmann und anderen Angenommene Abhängigkeit Bachjas von den „Lauteren Brüdern" nicht bestätigt, am allerwenigsten für diejenigen Stellen in al-Hidāja, die für direkte Entlehnungen aus jenen Abhandlungen gehalten wurden. Es finden sich zwar bei Bachja mehrere Gedankengänge, Gleichnisse, sowie Auseinandersetzungen über verschiedene Fragen, die auch in den Traktaten der „Lauteren Brüder" vorkommen; trotzdem muss Bachja nicht direkt aus ihnen geschöpft haben. Jene Abhandlungen gelangten schon sehr früh auch im Westen zu solcher Verbreitung, dass sie von vielen Autoren ohne Quellenangabe benutzt wurden und zum Teil Gemeingut der philosophischen und ṣū schen Literatur geworden sind[2]). Im übrigen ist die Originalität jener Abhandlungen keineswegs eine durchgängige. Die „Lauteren Brüder" haben dieselbe Literatur benutzt, die Bachja und vielen Anderen vorlag. Da nun der Wortlaut an Stellen, die eine gedankliche Verwandtschaft zwischen Bachja und den Abhandlungen aufweisen, bei beiden differiert, so kann Bachja aus denselben Quellen geschöpft haben wie die „Lauteren Brüder", aber ebensogut aus Schriften, die von den Abhandlungen, oder deren Quellen abhängig waren. Jedenfalls lässt sich in vielen Fällen, wo dieselben Gegenstände von Bachja, den „Lauteren Brüdern" und Gazālī behandelt werden, mit ebenso grosser Wahrscheinlichkeit sagen, dass Bachja von Gazālī, oder dessen Quellen abhängig ist. So findet sich, um ein frappantes Beispiel anzuführen, der Vergleich des menschlichen Körpers mit dem Hause, al-Hidāja

---

1) Vgl. David Kaufmann, Die Theologie des Bachja ben Pakuda, Sitzungsberichte der Wiener Ak. d. W. 1874, und Proleg. p. 9f.

2) Vgl. Proleg. 9, Note 1. Wie gross die Verbreitung der Bestrebungen der „Lauteren Brüder" schon im X. Jahrhundert war, kann man aus den einleitenden Worten des offiziellen Schreibens ersehen, welches an jedes in den Bund aufgenommene neue Mitglied gerichtet wurde (Ihwān IV, 323, 17 ff): „Wisse, dass wir Brüder und Freunde unter den geschätztesten und angesehensten Männern, die in verschiedenen Ländern verstreut sind, besitzen. Unter ihnen befinden sich Königssöhne, Fürsten, Veziere, Staatssekretäre, Statthalter, ferner Söhne von Adligen, Bezirksvorstehern und Kaufleuten. Es sind auch darunter Gelehrte, Literaten, Theologen und angesehene religiöse Autoritäten, ferner Handwerker, Geschäftsträger und Beamte etc." Der Bund umfasste somit alle Klassen der Gesellschaft vom höchsten bis zum einfachsten Mann. Diese Tatsache ist nicht unbedeutend für die Beurteilung des Bildungsniveaus der muhammedanischen Welt in jener Zeit.

116, 5, al-Ḥikma 3, 20; al-Hidāja 116, 9, al-Ḥikma 17 ult.; al-Hidāja 116, 11, al-Ḥikma 16, 4f.; al-Hidāja 121, 1, al-Ḥikma 14, 5f. und 18f.; al-Hidāja 121, 13, al-Ḥikma 11 ult.

Aus Ihja sind zu obigen Stellen noch folgende Parallelen zu notieren: Ihja IV, 316, 12—20ff. zu al-Hidāja 107, 8—108, 8; Ihja IV, 18f. zu al-Hidāja 109, 4ff.; IV, 315f zu al-Hidāja 114, 6; III, 251 zu al-Hid. 266, 13 ff.

Die teleologische Schrift al-Ḥikma ist jedoch nicht die einzige Gazālīs, die eine enge Verwandtschaft mit al-Hidāja aufweist. Es liessen sich zahlreiche Berührungspunkte auch in Ihja und al-Hidāja anführen, würde nicht auch hier die Möglichkeit früherer gemeinsamer Quellen vorliegen. Sehr bemerkenswert für die Beurteilung der Bachja-Gazālī-Frage ist das Verhältnis des al-Hidāja zu Mīzān al-ᶜAmal des Gazālī (hebr. Mōznē Zēdeq vgl. oben p. 55, Note 1). Ausser dem Gleichnis vom Kinde, al-Hidāja ۳۱۳ und ۳۹۷, das sich in Mīzān 8, 4 ff. = Mōznē p. 15, steht (vgl. weiter unten p. 110), sind noch andere Stellen in al-Hidāja enthalten, die entweder auf Mīzān selbst, oder auf dessen Quellen zurückgehen. Vgl. al-Hidāja 24, 14 und Mōznē 65, 7 = Mīzān 62 ult.; al-Hidāja 82, 1 f., Mōznē 28, 13 f. = Mīzān 23, 2 f. (auch Gazālīs al-Madnūn 8, 4 f.); Mōznē 65, 5 und 68; 59, 82; 67 und 69 bieten ebenfalls Parallelen zu mehreren Stellen in al-Hidāja[1]).

Bachja und die Abhandlungen der „Lauteren Brüder" (rasā'il 'iḫwān al-ṣafā).

Im Anschluss an die obigen Ausführungen dürfte es wohl von Interesse sein, die im Zusammenhang mit Bachja und Gazālī diskutierte Frage nach dem Verhältnis Bachjas zu den Abhandlungen der

---

1) Auf die Parallelen zu Bachja in ibn Gabīrōls Iṣlāḥ al-'Aḫlāq und in dem ihm zugeschriebenen Mibchār happeninīm, sowie in Bechināth ᶜolām des Jedaᶜjā Happenīnī, in Eben bōchan des Kalonymos, Musārē happilosophīm des Ḥunein b. Isḥāq, übersetzt von ibn Tibbon, kann hier nicht eingegangen werden. Die in diesen Sammlungen enthaltenen Sprüche, Sentenzen, Sprichwörter gelangten allmählich in der hebräischen Literatur zu solcher Verbreitung, dass sie z. B. von Immanuel Rōmī in seinen Machberōth dichterisch umgearbeitet wurden, ohne dass er ihren *arabischen* Ursprung kannte. Im übrigen hat Schreiner in der Zeitschrift für hebräische Bibliographie (ed. H. Brody, Berlin, 1896—1897, Bd. I, p. 123, Note 4) für eine Reihe von Sprüchen in Mibchār happeninīm die arabische Quelle nachgewiesen.

الفواحش الى غير ذلك من أجل الحياء

al-Ḥikma 31, 12—15.

وانظر ما أنعم اللّه به من النطق الذى يميّز به عن البهائم فيعبّر بما فى ضميره ويفهم عن غيره ما فى نفسه وكذلك نعمة الكتابة التى تُفيدُ[1] أَخبار الماضين للباقين[2] وأَخبار الباقين للآتين وبها تُخَلَّد فى الكتب العلوم والآداب ويعلم الناس ذكر ما يجرى بينهم فى الحساب والمعاملات

al-Hidāja ١١٣, 10—١١٤, 4.

ثم فَكِّرْ فى ما انعم الله به على الانسان فى النطق ونظام الكلام الذى يعبّر به عمّا فى نفسه وضميره ويفهم به عن غيره ..... وبه ينفصل من البهائم ثم فكّر فى فضائل رسوم الخطّ والكتابة الذى به تُقَيَّدَ آثار الماضين والحاضرين للمستأنفين وتوصَل اخبار الغائبين للحاضرين ..... وبه تُخَلَّد العلوم فى الكتب ..... وبه يعلّق الناس ما جرى بينهم من معاملة وتجارة .....

Ausser den angeführten finden sich noch mehrere Parallelen in al-Ḥikma zu al-Hidāja Vgl. al-Hidāja 104, 9 ff. und al-Ḥikma 9, 9 ff.; al-Hidāja 106, 12 ff., und al-Ḥikma 18, 8 ff.; al-Hidāja 108, 16 und al-Ḥikma 25, 11 ff.; al-Hidāja 109, 7 f. und al-Ḥikma 26, 13 f.; al-Hidāja 112, 12 und 17, al-Ḥikma 33, 12 und 35, 6 f.; al-Hidāja

---

gelesen. Bachja scheint يَعْفُوا verstanden zu haben, hatte aber anscheinend يَقِفُوا in seiner Vorlage. Ich habe al-Hidāja p. ١١١, 20. يَعِفّوا vokalisiert.

1) Bachja las تقيّد und schrieb daher به davor.

2) Haben P. und F. والباقين für والحاضرين in O. fehlen beide. In P. F. ist offenbar der ursprüngliche Text erhalten. Andere Abschreiber des al-Hidāja nahmen والحاضرين aus der folgenden Zeile herüber, weil in ihrer Vorlage والباقين gefehlt hat.

ومن خصال النسيان ان لولاه ما سلا احد عن مصيبة ولا شغله عنها شىء من سرور الدنيا ولا التذّ بما يَسُرُّه اذا تذكّر آفات الدنيا ولا رجا فترةً من حاسد ولا غفلة من سلطان افلا ترى كيف جعل فى الانسان الحفظ والنسيان وهما مختلفان متضادّان وجعل له فى كل واحد منهما ضروبا من المصلحة

ثم فكِّرْ فى خُلق الحياء الذى خصّ الانسان به ما اكبر قدره واعظم فائدته ومصلحته فلولاه لم يُقْرَ الضيف ولم يُوفَ بالوعد ولم تُقْضَ الحوائج ولا يُنجز الجميل ويُجتنب القبيح فى شىء من الاشياء حتى ان كثيرا من الامور الشريعية انما تُعمل للحياء فان اكثر جمهور الناس لولا الحياء لم يراعوا حقًّا لآبائهم فضلا عن سواهم ولم يؤدّوا امانة ولم يَعْفُوا عن فاحشة ومن اتى شيئًا مما ذكرنا انما ياتيه بعد خلع ثوب الحياء عنه

واعجب من نعمة الحفظ نعمة النسيان فلولا النسيان ما سلا الانسان عن مصيبة فكان لا ينقص له حسرة ولا يذهب عنه حقد ولا يستمتع بشىء من لذّات الشهوات الدنيوية مع تذكّر الآفات والفجائع المغضبات وكان لا يمكن ان يتوقع غفلة من ظالم ولا فترة ولا ذهولا من حاسد أو قاصد مضرّة فانظر كيف جعل اللّه فيه سبحانه الحفظ والنسيان وهما متضادّان وجعل للانسان فى كل منهما ضروبًا من المصالح

ثم انظر الى ما خصه به دون غيره من الحيوان من الحياء فلولاه لم تُقَلْ العثرات ولم تُقْضَ الحاجات[1] ولم يُقْرَ الضيف ولم يثمر[2] الجميل فيفعل ولا يُتجافى عن القبيح فيترك حتى ان كثيراً من الامور الواجبة انما تفعل لسبب الحياء من الناس فتردّ الامانات وتراعى حقوق الوالدين وغيرهما ويَقِفُ[3] عن فعل

---

1) Besser als الحوائج in al-Hidāja.

2) يثمر verlesen aus ينجز wie in al-Hidāja.

3) So heisst es richtig im Ms. Ahlw. Der Herausgeber der ed. Kairo hat يُعْفَ

واصلاحه وتهيئته وتفرقته فى الحشم
وقيّم رابع لكسح ما فى الدار من
الاقذار والاوساخ واخراجها منها ثم
فَكِّرْ فى القوى النفسانية ومواقعها من
منفع الانسان نحو الفكر والحفظ
والنِسْيان والحياء والعقل والنطق
فرايت لو نقص الانسان من هذه
الخِلال الحِفْظ وحده كيف كانت
تكون حاله وكم من خَلَل كان
سيدخل عليه فى اموره اذا لم
يحفظ ما له وما عليه وما اخذ وما
اعطى وما راى وما سمع وما قال وما
قيل له ولم يذكر مَن احسن اليه
ممن اساء اليه وما نفعه مما ضرّه
ثم لم يهتد الى طريق ولو سلكه
مرارا كثيرة ولا يحفظ علما ولو درسه
طول عمره ولا ينتفع بتَجْرِبة ولا
يَقيس شيئًا بما مضى ولا ما يكون
بما كان بل كان خليقا ان ينسلخ
من الانسانية اصلًا

وآخر لكسح ما فى الدار من الاقذار
واخراجه فالملك فى هذا المثل هو
الخالق العليم سبحانه والدار هى
البدن والحشم هى الاعضاء والقوم
هى هذه القوى الاربع التى هى
النفس[1]) وموقعها من الانسان
بمعنى الفكر والوهم والعقل والحفظ
والغضب وغير ذلك ارأيت لو نقص
من الانسان من هذه الصفات الحفظ
وحده كيف كان يكون حاله وكان
لا يحفظ ما له وما عليه وما اصدر
وما اورد وما اعطى وما اخذ وما
رأى وما سمع وما قال وما قيل له
ولم يذكر من احسن اليه ولا من
اساء له ولا من نفعه ممن ضرّه وكان
لا يهتدى لطريق ولو سلكه ولا لعلم
ولو درسه ولا ينتفع بتحريره[2]) ولا
يستطيع ان يعتبر بمن مضى فانظر
الى هذه النعم كيف موقع الواحدة
منها فكيف جميعها

---

1) Lies فى النفس zwischen النفس und موقعها ist eine Lücke, die aus al-Hidāja ausgefüllt werden kann. Es muss heissen: ثم فكّر فى القوى النفسانية وموقعها.

2) Bachja schrieb בתגרבה̈ „Erfahrung"; er fasste also بتجربة richtig als بتَجْرِبة auf, während der Kopist des al-Ḥikma falsch بتحريره las.

والاسنان لتقطيع الحروف والنغم وفى
هذه الاعضاء منافع اخر ففى الحنجرة
يسلك النسيم الى الرئة وباللسان
تُذاق الطعوم وفيه مع ذلك معونة
على اساغة الطعام والشراب وبالاضراس
يمضغ الطعام وبالشفتين يترشّف
الشراب حتى يكون الذى يَنْصَبُّ
منه[4] بقصد وقدَر

لاصاغة[1] الحروف والفم[2] ثم انظر الى
ما فى الحنجرة من المنفعة لسلوك
النسيم منها الى الرئة ..... وما فى
اللسان من تقليب الطعام واعانته
على تسريع[3] الطعام والشراب
وما فى الاسنان من المعونة .....
وبالشفتين يرتشف الشراب حتى
يكون ما يدخله الى الجوف بقصد
وبقدر ما يختاره *

al-Hidāja ١١٠, 20—١١١, 20.

فانظر كيف وُكّلت هذه القوى
فى البدن للقيام عليه بما فيه صلاحه
فصارت بمنزلة دار للملك فيها حشم
وقُوّام مُوكّلون بالدار فواحد لاقتضاء
حوائج الحشم وايرادها الى خازن
الملك وقيّم ثان يقبض ما يورده
الاول ويخزنه فى الدار الى ان يُهَيَّأ
ويصلح وقيّم ثالث لعلاج ما اختزن

al-Ḥikma 30, 11—31, 11.

انظر كيف رتبت هذه القوى
بهذا الترتيب المحكم العجيب فصار
البدن بما فيه بمنزلة دار لملك فيها
حشم وقوم[5] موكلون بالدار فواحد
لامضاء حوائج الحشم وايراد ماء[6]
لهم وآخر لقبض ما يرد وخزنه الى
ان يعالج ويهيّأ وآخر لاصلاح ذلك
وتهيئته واصلاحه اخص مما قبل

---

1) لاصاغة ist gut. لتقطيع in al-Hidāja ist jedenfalls besser.

2) والفم falsch, richtig wie in al-Hidāja والنغم.

3) Bachja hat لاساغة, las also تسويغ, wie es auch in Ms. Ahlw. heisst.

4) Müsste richtig فيه منه heissen.

5) وقوم falsch, richtig wie in al-Hidāja وقوّام. Dasselbe gilt auch von p. 67, Z. 4, lies: والقوّام.

6) لامضاء .... وايراد ماء ist falsch, richtig wie al-Hidāja لاقتضاء .... وايرادها; besser wäre لاقضاء. Ġazālī schrieb wahrscheinlich ما لهم.

حتى ينضجه ويبعث¹) صفوه الى	على قناة مهيأة ..... ثم تطحنه
الكبد فى عروق دقاق قد جعلت	المعدة ..... ثم ترسله الى الكبد
كالمصفاة للغذاء ولكيلا يصل الى الكبد	فى عروق دقاق متصلة بينهما²) قد
منه شىءٌ غليظ ³) خشن فينكؤها	جعلت كالمصفاة للغذاء لكى لا يصل
فانها خلقت دقيقة لا تحمل الغثّ³)	الى الكبد منه شىء غليظ فتقلبه
فتقلبه باذن الله دما وتنفذه الى	دما وتقسمه على البدن وتنفذه فى
سائر البدن فى مجارٍ مُهَيَّأة لذلك	جميع اجزائه فى مجارٍ مهيأة لذلك
ثم ينفذ ما يكون من خبث وفضول	..... وينفذ ما بقى من الفضول
الى مقابض(؟) وأعضاء أُعدّت لذلك	الى مجار قد أُعدّت لها .....
كما ذكرنا قبل هذا فكونها كالاوعية	لتحمل تلك الفضول فلا تنتشر فى
تحمل هذه الفضلات لكى لا تنتشر	البدن جملة فتُسْقِمه
فى البدن فتُسْقِمه	

al-Ḥikma 28, 7ff.	al-Hidāja II., 8–13.
فكّر فى تهيئة آلات الصوت	ثم تأمّل فى هيئة آلات الصوت
فالحنجرة كالأنبوبة لخروج الصوت	ومخارج الكلام فالحنجرة كالانبوب
واللسان والشفتان والاسنان	لمخرج الصوت واللسان والشفتان

1) al-Ḥikma hat ويبعث ينضجه im Mask. Der arabische Kopist hat die diakritischen Punkte falsch gesetzt, Bachja aber richtig als Feminin aufgefasst.

2) Die Worte متّصلة بينهما nach دقاق können wohl ein Zusatz sein; möglicherweise aber auch von Gazālī herrühren und in al-Ḥikma ausgefallen sein.

3—3) Die Worte zwischen غليظ und فتقلبه fehlen in al-Hidāja. Der folgende Satz ist von Bachja in einem Teil gekürzt, im andern erweitert, deckt sich aber wörtlich mit al-Ḥikma. Für دقيقة hat ed. Kairo fälschlich رقيقة. Dieses geht auf die Leber, nicht auf die Adern und soll „zart", nicht „dünn" heissen.

älteren, bezw. primären Quellen geführt, und so könnte man versucht sein, auch im Bezug auf al-Ḥikma eine Bachja und Gazālī gemeinsame Quelle zu vermuten. Allein eine solche Quelle konnte ich bis jetzt nicht feststellen. Wenn ich nun auch die Abhängigkeit Bachjas von al-Gazālī nach den Erfahrungen und Beobachtungen, die ich im Verhältnis Bachjas zu anderen muhammedanischen Autoren gemacht habe, nicht mehr mit solcher Bestimmtheit wie in Proleg. l. c. behaupten möchte, so kann ich sie, solange nicht eine ältere Quelle für beide Autoren sicher nachgewiesen ist, doch nicht von der Hand weisen.

Die in Rede stehende Gazālīsche Schrift ist, der „Allweisheit in den Schöpfungen Gottes" gewidmet, also demselben Thema, welches Bachja im zweiten Abschnitt p. ٩٣—١٣٤ behandelt. Die wörtliche Uebereinstimmung der nachfolgenden Stellen in al-Hidāja und in al-Ḥikma ist eine so genaue, dass sogar manche Lücke in dem nur in einer einzigen Berliner Handschrift (Ms. Ahlw. 8747 Bl. 61—92) enthaltenen al-Ḥikma nach dem al-Hidāja ergänzt und manches Wort danach korrigiert werden kann; ebenso kann auch umgekehrt Bachjas Text auf Grund des al-Ḥikma berichtigt und ergänzt werden. Bei manchem Wort kann man aus Bachjas Text, der vom Verfasser nach dem Usus jener Zeit in hebräischer Schrift geschrieben wurde, ersehen, welche diakritische Punkte ihm in dem von ihm benutzten Manuskript des al-Ḥikma vorlagen bezw. von ihm angenommen worden, und in welcher Weise er hierin von dem uns vorliegenden Manuskript des al-Ḥikma abweicht [1]).

al-Ḥikma 26, 16—27, 1.	al-Hidāja ١٠٩, 20—١١٠, 3 und 7f.
فكّر فى وصول الغذاء الى المعدة	وذلك ان الطعام يصير الى المعدة

1) Während ich eine Edition der Berliner Hs. des al-Ḥikma für den Druck vorbereitete (Proleg. p. 11, Note 2) wurde sie ohne mein Wissen auf Veranlassung des Ahmed Zeki Pascha-Kairo abgeschrieben und 1903 daselbst von al-Qabbāni zimmlich fehlerhaft veröffentlicht. Die Berliner Hs., von der nur eine Abschrift in Paris vorhanden war, ist sehr undeutlich geschrieben, zum grossen Teil ohne diakritische Punkte. Bei den hier wiedergegebenen Stücken benutze ich meine eigene Abschrift des Berliner Manuskripts, gebe aber die Seitenzahlen nach ed. Kairo an.

Wir müssen aus dem oben angeführten Grunde (vgl. Vorrede p. IX), hier davon Abstand nehmen, alle seine Quellen nachzuweisen und sein Verhältnis zu einzelnen muhammedanischen Autoren darzustellen. Uns kommt es hauptsächlich darauf an, im allgemeinen auf die islamischen Haupt- und Grundzüge des al-Hidāja hinzudeuten und im besondern nur den Ursprung der von Bachja *anonym* zitierten Aussprüche festzustellen. Nur sein Verhältnis zu al-Gazālī wollen wir etwas näher beleuchten, weil dies für die Entscheidung der noch offenen Frage nach der Lebenszeit Bachjas, von Bedeutung ist (vgl. Vorrede p. XIX).

Bachjas al-Hidāja und Gazālīs al-Ḥikma.

Bereits in Proleg. p. 11, note 2 und in vorliegender Textausgabe p. ٢٩, Note 2 ist auf eine auffallende Uebereinstimmung mehrerer Stellen des *al-Hidāja* mit *al-Ḥikma fī maḫlūqāt Allāh* hingewiesen worden. Auf Grund dieser Feststellung glaubte ich Proleg. p. 11 ff. und 16 eine direkte Abhängigkeit Bachjas von al-Gazālī annehmen zu dürfen und infolgedessen die Zeit von Bachjas Wirksamkeit nicht vor 1045 n. Ch., wie es meistens geschieht, sondern nach 1100 (al-Gazālī starb 1111 n. Chr.) ansetzen zu sollen[1]). Das weitere Studium der von Bachja benutzten Literatur hat allerdings in vielen Fällen zu

---

1) Die Annahme dass Bachja nicht nach 1045, dem vermutlichen Sterbejahr ibn Gabīrōls, sein Werk verfasst haben kann, hat keinen andern Stützpunkt als das Argument, dass Bachja sonst auch ibn Gabīrōl unter seinen Vorgängern neben Saʿadja und ibn Ǵanāḥ genannt haben würde. Neuerdings hat David Neumark in seiner Geschichte der jüdischen Philosophie Bd. I, I p. 485 ff. auch innere Gründe zu Gunsten dieser Hypothese vorgebracht. Die Parallelstellen in al-Hidāja und in ibn Gabīrōls moralphilosophischer Schrift 'iṣlāḥ al-aḫlāq (ed. Stephen Wise in Oriental Studies vol. I New-York 1901 hebräisch: tikkūn middōth hannēfesch, übersetzt von Jehuda ibn Tibbon) gehen jedoch zum Teil auf gemeinsame *muhammedanische* Quellen zurück und lassen keine Entscheidung darüber zu, ob Bachja von ibn Gabīrōl, oder umgekehrt dieser von Bachja abhängig war. Die Angabe L. Dukes in Nachal qedūmīm II, p. 42, dass der von Bachja p. ٢٧٣, 21 (J. 306, 4 f. S. 308, 9 f.) zitierte Vers einem Gedichte ibn Gabīrōls entnommen sei, scheint nicht ganz festzustehen. Jenes Gedicht wird in einer Oxforder Hs. und in Machzōr Ritus Avignon I p. 14*a* und II p. 9*a* ed. Amsterdam 1763—5, dem *Iṣḥāq b. Šā'ūl*, dem Lehrer ibn Ǵanāḥs, zugeschrieben. Vgl. Schaʿar haschīr ed. H. Brody und Albrecht p. 56, 9. Die Frage Bachja—Gabīrōl kann erst nach einer definitiven Klärung des Verhältnisses Bachjas zu Gazālī gelöst werden. An der *Autorschaft* al-Gazālīs für al-Ḥikma zu zweifeln, ist kein Grund vorhanden, selbst wenn eine ältere Quelle gefunden werden sollte.

bezw. Talmudstellen stützen konnte, dass aber sein Werk, eben infolge einer engen Geistesverwandtschaft zwischen Judentum und Islam, hinsichtlich seiner inneren und äusseren Beziehungen zum muhammedanischen Denken und Schrifttum im grossen und ganzen das Weitgehendste darstellt, was in den jüdisch-arabischen Erzeugnissen beobachtet werden kann.

Die Art von Schriften, die Bachja als Vorbild für sein Werk dienten und denen er vielfach sein Material entnahm, lässt sich aus dem Gesagten unschwer erraten. Es sind die Hauptwerke des *Zuhd* und des *Ṣūfismus* die schon lange vor Bachja die religiöse Entwicklung des Islams stark beeinflussten[1]). Daneben benutzte Bachja auch *Ḥadīṯ*sammlungen, in denen echte und apokryphe Aussprüche Muhammeds enthalten sind, ferner *Manāqib*schriften, in denen der fromme Wandel und die ethischen Prinzipien anerkannter religiöser Häupter und Gottesmänner beurkundet sind. Es sind dies dieselben Erzeugnisse, welche die „Lauteren Brüder" (ʾiḫwān al-ṣafā, vgl. weiter unten p. 70 f.), viele *Adab*sammler, sowie asketische und ṣūfische Autoren des 9. und 10. Jahrunderts benutzten, indem sie sie entweder wörtlich aus- und abgeschrieben, oder selbständig umgestaltet und verarbeitet haben. Dieses Letztere kann in noch höherem Masse von Bachja gesagt werden; denn er verfuhr bei der Benutzung der einschlägigen muhammedanischen Literatur keineswegs bloss kompilatorisch, sondern verhielt sich seinen Quellen gegenüber kritisch sichtend. Seine Selbständigkeit bekundete Bachja selbst bei seinen Entlehnungen aus verschiedenen ṣūfischen und asketischen Schriften. So vermied er z. B. in der Aufzählung und Ausdeutung ethischer und teleologischer Momemte die Weitläufigkeit und unkritische Manier vieler muhammedanischer Autoren, die oft eintönig und ermüdend wirken.

---

1) Ueber die Einwirkung des Kalāms auf die jüd. Philosophie sowie der Zuhdliteratur auf Bachja hat Schreiner in seiner Abhandlung, der Kalām in der jüdischen Literatur 1896 p. 25 f. einiges gesagt. Vgl. auch Goldziher, Die islamische und die jüdische Philosophie, in Kultur der Gegenwart Bd. I, p. 55—77. Der erste Abschnitt des al-Hidāja über die Einheit Gottes steht fast ganz unter dem Einfluss des Kalāms. Die ganze Disposition sowie Argumentation stehen der muʿtazilitischen Religionsphilosophie am nächsten und weisen eine enge Verwandschaft auch mit den zwanzig Abhandlungen (ʿišrūn maqāla, Petersburger Ms.) des al-Meqammeṣ auf, den Bachja in der Einleitung p. ٨, l. J. 6, 15. S. 5. 14) erwähnt.

Er versuchte zunächst, aus dem alten jüdischen Schrifttum alles hierauf Bezügliche in methodischer Ordnung zusammenzufassen. Da er aber auf alle seine Leser, welcher theologischen oder philosophischen Richtung sie auch angehören mochten, belehrend und erweckend wirken wollte, glaubte er, nichts ausser Acht lassen zu sollen, was ihm hierzu geeignet schien, auch wenn es sich ihm in muhammedanischen Werken darbot. Bescheiden, aber offen und freimütig, spricht er sich darüber in der Einleitung p. ٣٦, 10ff. (J. 29, 9 ff. S. 24, 1 ff.) aus: er habe nicht nur Worte der Propheten und der ältesten Lehrer des Judentums angeführt, sondern auch Aeusserungen von frommen und weisen Männern aller „Religionsklassen"[1]) aufgenommen, sowie Grundsätze von Philosophen und sittliche Lehren von Asketen, deren Lebensführung vorbildlich war, in der Hoffnung, dass sie Beifall und Wiederhall bei seinen Lesern finden würden.

Die Frage, ob er in dieser Beziehung nicht über das erforderliche Mass hinausging, ob er nicht anstelle mancher jener Aussprüche ebenso wirksame biblische oder haggadische Belege und Illustrationen für seine Lehren hätte anführen können, die dasselbe besagen und mitunter sogar als die eigentliche Quelle jener Aussprüche anzusehen sind, glauben wir hier in diesem Zusammenhange auf sich beruhen lassen zu sollen. Die Motive seines ungewöhnlichen Entgegenkommens islamischen Einflüssen gegenüber entsprangen sowohl seinen individuellen Neigungen und seiner eigenen Geschmacksrichtung als auch der Rücksicht auf gewisse Strömungen in der Zeitbildung und auf den Geschmack mancher seiner Leser. Wir wollen jedoch schon hier als das Ergebnis unserer Untersuchung feststellen, dass Bachja mit wenigen Ausnahmen nur solche Sätze und Ideen der muhammedanischen Literatur entnahm, die er durch Bibelverse

---

ist *Maimūnī* offenbar in polemischer Absicht gegen die allzu starke *mu'tazilitische* Hervorhebung der prophetischen Tugendhaftigkeit noch weiter als Bachja und Andere gegangen, indem er die Vorsichtsmassregel *Samuels* bei der Salbung Davids (Sam. I, 16, 2 ff.) als Beweis für die *Fehlbarkeit* und Unselbständigkeit der Propheten anführt. (Vgl. seine Einleitung zu Aboth Kapitel VII). Der Umstand, dass Maimūnī gerade dieses Beispiel gewählt hat, legt die Vermutung nahe, dass seine Polemik sich auch gegen Bachja wendet, al-Hidāja p. ١٩٨, 17 (J. 217). Vgl. auch Nazīr IX, 5.

1) Ibn Tibbon las طبقة التدين (٣٦, 10. J. 29, 9. S. 24, 1) was wohl annehmbar wäre, jedoch etwas hart klänge. Der Sinn bliebe derselbe.

sondern religiöse und ethische Durchdringung des ganzen Menschen war die Forderung Bachjas. Er begnügte sich nicht, wie vor ihm Saʿadja und andere, bloss damit, die Ethik des Judentums zu rationalisieren, sondern er wollte sie verinnerlichen, vertiefen. Ueberall hebt er die Bedeutung der Pflichten *der Herzen* hervor, dringt auf die religiöse und moralische *Gesinnung*, fordert neben moralischem Rigorismus auch asketische *Enthaltsamkeit* und Hinausgehen über das bloss *Pflichtmässige* und *gesetzlich Gebotene.* Sein Werk sollte zu einem solchen Leben der Innerlichkeit und Hingabe an Gott durch Erfüllung und Ausübung der „Herzenspflichten" eine *hidūja* „Anleitung" sein und die Einsichtigen und Erkennenden zum höchsten Ziele in der religiösen und etischen Vervollkommnung führen. Es passte sehr gut zu seiner eigenen Auffassung von den Grundprinzipien und Endzielen des Judentums, dass die Ṣūfis den Glauben an einen Gott als Anfang und Ausgangspunkt aller religiösen Erkenntnis hinstellten und die Liebe zu Gott als das höchste Ziel im Erstreben einer Annäherung an Gott ansahen. Demgemäss stellte auch er die Einheit Gottes an die Spitze, die Liebe zu Gott an das Ende seines Werkes. Nur war sein Ideal nicht die von einem starken *Mystizismus* durchsetzte Gottesliebe der Ṣūfis, sondern eine aus klarer Erkenntnis und richtiger Einsicht hervorgehende Liebe zu Gott. Ebenso wenig liess er sich vom islamisch-orthodoxen, dem christlichen *Imitatio Domini* gegenübergestellten Grundsatz einer *Imitatio prophetae* (*d. h. Muhammeds*) (al-taḫalluq biʿaḫlāq al-nabī) dazu verleiten, das Ideal der *sittlichen* Vollkommenheit bloss in der Nachahmung der Lebensweise der Patriarchen und Propheten zu sehen, sondern er forderte im Sinne von Bibel und Talmud eine *Imitatio Dei*, wie es manche Sūfis (vgl. Goldziher, Vorlesungen p. 31) unter Einfluss des Judentums und mit Anlehnung an ähnliche griechisch-philosophische Anschauungen taten [1]).

---

vom Herzen" (ʿilm fi-l-qalb) gesprochen haben. Vgl. al-ʿiqd al-farīd des ibn ʿAbd rabbihi I. p. 155 und p. 150, wonach Muḥammad ibn 'Idrīs zwischen dem „Wissen von den Körpern (ʿilm al-'abdān) und dem „Wissen vom Glauben" (ʿilm al-'adjān) unterschieden hat.

1) Freilich betont auch Bachja die besonders hohen Tugenden der Patriarchen, Propheten und Engel und empfiehlt sie wiederholt als nachahmenswert; aber nirgends vertritt er die Affassung von der *Unfehlbarkeit* irgend eines Propheten, was doch die Voraussetzung der *imitatio Domini* bezw. *al-taḫalluq biʿaḫlāq al-nabī* ist. Allerdings

andererseits auch das Judentum der Verdrängung des Glaubens durch spekulative Lehren steuern musste. Die Entscheidung konnte ihm nicht schwer fallen: die vom Ṣūfismus gegenüber der äusserlichen Religionsübung verlangte Hingabe an Gott entsprach vollkommen den Forderungen des Judentums und wurde von den jüdischen Sittenlehrern aller Zeiten betont, wie Bachja in seiner Einleitung ausführt. Für sein Streben nach Verinnerlichung der Religion gab ihm der Ṣūfismus nur die Formel ab: In materialer Beziehung fühlte er sich vollkommen mit den grossen Lehrern des Judentums einig; nur in formaler Hinsicht wollte er die jüdische Ethik mit dem Ṣūfismus und manchen anderen Grundsätzen der islamischen Religionswissenschaft in Einklang bringen.

Wie schon der Titel seines Buches: *al-Hidāja ilā farā'iḍ al-qulūb* „die Anleitung zu den religiösen Pflichten *der Herzen*" [1]) zeigt, folgte er der ethisch-religiösen Grundauffassung der Ṣūfis, die im Sinne einer von den Muʿtaziliten herrührenden Unterscheidung von „Pflichten der Glieder" (*farā'iḍ al-ǧawāriḥ*) und „Pflichten der Herzen" (*farā'iḍ al-qulūb*) redeten, die letzteren Pflichten, deren Erfüllung rein innerlicher, seelischer Natur ist, gegenüber den ersteren Pflichten, deren Erfüllung äusserlich durch die Gliedmassen geschehen kann, als die wichtigeren, höheren erklärten, ja als den eigentlichen Kern des religiösen Lebens betrachteten [2]). Nicht äussere Religionsübung,

---

1) Einer der ältesten asketischen Schriftsteller al-Ḥārit al-Muḥāsibi (gest. 243 = 857 n. Ch.) betitelte sein Buch Dawā' dā' al-*qulūb* „Heilmittel für die Krankheit der Herzen", das viel bedeutendere Werk des Abū Ṭālib al-Makki heisst Qūt al-qulūb „Nahrung der Herzen", ein anderes Werk desselben Autors Ḥajāt al-*qulūb* „Leben der Herzen". Gazali hat eine Schrift über dasselbe Thema verfasst: mukāšafat al-qulūb „Untersuchung der Herzen." Es gibt noch eine Menge von ähnlichen Titeln in der asketischen Literatur: so ǧalā al-*qulūb* „Erleuchtung der Herzen", Ḍija' al-*qulūb* „Licht der Herzen". Ein strenger Asket hat für die Regeln der Herzenspflichten den etwas eigentümlichen Titel gewählt: naḥu al-qulūb „die Grammatik der Herzen" (vgl. Goldziher R E J. 1904, S. 157).

2) Nach ʿAbd-al-Qādir al-Bagdādī (gest. 1037 n. Chr.) in al-farq bein al-firaq (vgl. Schreiner, der Kalam, p. 26, Note 5) und Schahrastānī (gest. 1116 n. Chr) in al-milal wal-niḥal (am Rande des al-faṣl fi-l-milal von ibn Ḥazm ed. Kairo 1317 a. H. 1. Teil p. 64 f.), soll obige Unterscheidung auf Abū Hudeil Ḥamdān b. Makḥūl b. abī Hudeil (vgl. ibn Hazm IV, p. 192, 17) al-ʿAllāf zurückgehen. Al-ʿAllāf war einer der ersten Muʿtaziliten (um 780 n. Chr.) und wurde namentlich wegen seiner Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes vielfach heftig angegriffen. Allerdings soll schon viel früher der berühmte al-Ḥasan al-Baṣrī (vgl. weiter unten p. 97) von einem „Wissen

die den Islam in seinen Fundamenten zu erschüttern drohte: das war der Ṣūfismus. Die Orthodoxie musste also dem Ṣūfismus den offenen Krieg erklären, seine Lehre als *bidʿa* d. h. unerlaubte Neuerung verwerfen und die Ṣūfis als gottlose Verführer verfolgen. Eine besonders scharfe Opposition rief der Ṣūfismus in den Reihen der *Fuqahā* hervor, jener Theologen, die sich als die offiziellen Vertreter des orthodoxen Islams betrachteten, keine andere Wissenschaft anerkannten als die islamische Gesetzeslehre und Rechtswissenschaft, und in der Erfüllung der rituellen und zeremoniellen Vorschriften die alleinige Aufgabe eines strenggläubigen Muslim sahen. Sehr lange dauerten die Kämpfe zwischen diesen beiden Richtungen, bis endlich der Ṣūfismus den Sieg über die verknöcherte Orthodoxie errang. Denn von der immer tiefer eindringenden neuplatonischen Philosophie begann man gerade in religiösen Kreisen eine viel grössere Gefährdung der religiösen Uebung und der herkömmlichen Moral zu befürchten als von dem Ṣūfismus, der am Ende doch nur eine Vertiefung des religiösen Gefühls und der religiösen Ueberzeugung anstrebte. Die Fuqahā wurden nach und nach von den Ṣūfis in den Hintergrund gedrängt. Der Ṣūfismus zog immer weitere Kreise an sich, die erlauchtetsten und edelsten Geister des Islams, ja die grössten Gesetzesautoritäten gerade unter den Konservativsten scharten sich um seine Fahne und wandten sich der neuen Lehre zu. Die Bewegung erstarkte immer mehr und die ṣūfische Richtung nahm ungewöhnlich an Bedeutung und Verbreitung zu.

Diese Bestrebungen haben auch auf manche jüdische Kreise zurückgewirkt. Ihren hervorragendsten Vertreter fanden sie in *Bachja*, einem Manne von tiefer Frömmigkeit, hohem religiösem Schwunge und umfassender Gelehrsamkeit auf theologischem und philosophischem Gebiete. Seinem Berufe nach war er Gemeinderichter (Dajjān, vgl. Proleg. 15, Note 1). Als solcher genoss er nicht bloss das Ansehen eines Richters, sondern musste nach einer im jüdischen Gemeindelben von jeher herrschenden Anschauung, als massgebende Autorität, sowohl in Dingen des Glaubens, als auch der religiösen Praxis anerkannt werden. Es galt also für ihn von seinem Standpunkte aus Stellung zu den neuen Strömungen zu nehmen dies umsomehr, als einerseits die von den Fuqahā vertretenen Anschauungen auch im Judentum lange herrschend waren und

vorgerufen und in der muhammedanischen Welt gleichsam ein neues geistiges Milieu geschaffen hat [1]).

Schon lange vor Bachja entstand im Islam unter Einwirkung des christlichen Mönchtums sowie hinzugekommener indischer und persischer Elemente eine Bewegung von ausgesprochen asketischen Tendenzen. Sie rief anfänglich den Widerspruch vieler Kreise hervor, weil man in ihrer Weltverneinung einen Gegensatz zu den Lehren des Qur'āns erblickte. Aber solange jene Weltentsagenden in ihrer Verachtung alles Irdischen sich mit Fasten und Beten begnügten, in ihrer Uebertreibung des Gottvertrauens (*al-tawakkul ʿala allāhi*) jede Sorge um persönliche Angelegenheiten von sich wiesen und völlige Indifferenz in weltlichen Dingen predigten, wurde der Kampf nicht allzu heftig gegen sie geführt: man begnügte sich mit angeblichen Aussprüchen des "Gesandten Allahs" gegen sie zu Feld zu ziehen [2]); die weltentsagenden Büsser und Beter durften jedoch ihre Lehren ungestört weiter predigen, ohne arge Verfolgungen zu erdulden; man liess sie ihre Wege gehen.

Ganz anders gestaltete sich aber das Verhältnis des offiziellen Islams zum Asketismus, als dieser in gewissen Kreisen aus den Schranken der Weltverneinung und Weltverachtung heraustrat und eine dem Islam völlig fremde Auffassung vom Wesen Gottes sowie vom Verhältnis des Menschen zu Gott lehrte. Aus einer blossen religiösen *Lebensrichtung*, die noch immerhin mit den herkömmlichen Grundsätzen des Islams in Einklang gebracht werden konnte, ist auf einmal eine religiöse *Weltanschauung* geworden, die sehr stark von der Emanationslehre des Plotin beeinflusst war, dazu mystiche Elemente in sich aufnahm und im Ganzen eine Neuerung bedeutete,

---

1) Ausführlicher über Sufismus und Asketismus vgl. Goldziher, Vorlesungen über den Islam 155 ff. und Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus WZKM. XIII, 35—56. Die Bezeichnung Ṣūfī, Ṣūfijja rührt von den grobwollenen Gewändern (ṣūf) her, in die sich die ersten Vertreter dieser Richtung in Nachahmung christlicher Einsiedler kleideten. Vgl. Nöldeke, ZDMG. 48, p. 47 und Goldziher, Vorles. 155 und 191, 5, 4.

2) Vgl. Goldz. Vorles. p. 144: „Der beste unter euch ist nicht jener, der das Jenseits zugunsten der diesseitigen Welt vernachlässigt, *noch auch wer das Umgekehrte tut*; der beste unter euch ist der, welcher von dieser und jener Welt etwas nimmt." Die letzten Worte lauten: *man 'aḫaḏa min hāḏihi wahāḏihi*, fast wörtlich wie Eccles 7, 18 טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ידך, nur in einem andern Zusammenhang

an der islamischen Religionswissenschaft am meisten anzog, waren die Versuche einer philosophischen und wissenschaftlichen Begründung des Monotheismus und dessen erfolgreiche Verteidigung gegen Skepsis und Heidentum. Sie sahen im Islam einen mächtigen und tapferen Verbündeten gegen jede Form von Polytheismus und die mit diesem verknüpfte heidnische Sitte und Moral. Ja, sie erblickten in diesen Bemühungen des Islams einen Schritt vorwärts in der Entwicklung des Judentums zu einer *Weltreligion* im Sinne des prophetischen Ideals, welches die Verbreitung der wahren Gotteserkenntnis unter den Völkern als das höchste Ziel aller religiösen Bestrebungen aufstellte.

Aus der bekannten literarischen Sitte *jener* Zeit, die den jüdisch-arabischen Gelehrten erlaubte, ihre Entlehnungen aus den muhammedanischen Quellen nach Gutdünken zu wenden und umzugestalten, erklärt es sich, dass die muhammedanischen Elemente in ihren Schriften nicht leicht von jedem Leser bemerkt werden. Um so dringender ist es geboten, diesen Elementen nachzuforschen und auf sie hinzuweisen. Können doch die Werke Saᶜadjas, ibn Ǧanāḥs, ibn Ḥajjūǧs, ibn Gabīrōls, Jehuda Hallevis, Maimūnis und anderer, ihrem innern Wesen nach nicht vollkommen begriffen werden, wenn man nicht jenes Verhältnis des Gebens und Nehmens ins Auge fasst, in dem die jüdisch-arabische Literatur zum Islam sich befand. Es ist unmöglich, ihre Sprache richtig zu verstehen und die von ihnen behandelten Probleme nach ihren Motiven zu beurteilen und richtig zu würdigen, wenn man sie nicht im Zusammenhang mit der arabischen Literatur, Religionsphilosophie und Theologie studiert.

Alles dies gilt noch in höherem Masse von dem Werke Bachjas. Schon seine *Entstehung und Anlage* sind aus dem Einfluss des Islams auf die Juden in Andalusien zu verstehen. Es handelt sich aber bei Bachja auch um die tiefgehende Einwirkung des Ṣūfismus, jener Bewegung, welche eine mächtige religiöse Umwälzung im Islam her-

---

den Mund legt (Mozne 69, 11 = Mizan 63, 1), oder die Amoräer Rabbinā und Rabbi Aschē, die letzten grossen talmudischen Schulhäupter, für die zwei islamischen Schulhäupter Abu Ḥanīfa und al-Schafiᶜī (Mozne 41 ult. = Mizan 37, 9), oder gar die Prophetin Debora für die Lieblingsfrau Muhammeds, ᶜĀischa, setzt! (Mozne 40, 14 = Mizan 36, 3). Dasselbe gilt auch von anderen hebräischen Uebersetzungen bezw. jüdischen Umarbeitungen fremder Werke, wie z. B. ben Hammelech Wehannazīr, einer Umarbeitung des arabisch-indischen Barlaam und Būdasif.

Je verwandter und vertrauter ihnen so vieles im Islam erschien, desto weniger mochten sie Bedenken haben, ihm mannigfache Elemente zu entlehnen und sich zu eigen zu machen. Nach der literarischen Sitte jener Zeit nahmen sie ihre Entlehnungen aus muhammedanischen Quellen nicht selten wörtlich in das Gefüge ihrer spezifisch jüdischen Schriften auf; und wenn sie hier zuweilen die muhammedanische Spur verwischten, so geschah es nicht, um ihre literarische Abhängigkeit, aus der sie kein Hehl gemacht haben, zu verbergen, sondern weil es ihnen in dem einen oder andern Falle geboten schien, ihren Ausführungen ein spezifisch jüdisches Gepräge zu geben. Bei ihrer ungewöhnlichen Vertrautheit mit den religiösen Quellenschriften des Judentums konnte es ihnen auch nicht schwer fallen, Bibelverse oder Talmudstellen zur Begründung jener muhammedanischen Ideen anzuführen und sie durch die Autorität der Heiligen Schrift und der Ueberlieferung zu stützen[1]). Was aber die Juden

---

Autoritäten und sogar griechischen Weltweisen hat man mehrfach Gedanken und Aussprüche aus dem Talmud untergeschoben. Der Satz Abōth IV, 2. שכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה wird in wörtlicher Uebersetzung dem al-Muzajjin (gest. 328 = 949) zugeschrieben. Quseiri 35, 21 الذنب بعد الذنب عقوبة الذنب والحسنة بعد الحسنة ثواب الحسنة. Vgl. auch Kanz I p. 163, 3054. Dem Luqmān wird der Ausspruch אדם ניכר בכוסו בכיסו ובכעסו (Erubin 65*b*) in Mūsarē happilosofim, hebr. Übersetzung von Ḥunein b. Isḥaq's *nawādir al-falāsifa*, ed. A. Loewenthal, Frankfurt a. M. 1896. II Kap. 12, N°. 3 zugeschrieben, ebenso ibid. N°. 19 כבודו של אדם מקומו. Den Ptolomäus (Claudius) lässt man als einen strengen Monotheisten sagen, der Einsichtige müsse sich vor Gott schämen, an etwas anderes zu denken als an dessen Dienst, ibid Kap. XI N°. 34. Nach Ihwān IV 120, 1 soll Plato gesagt haben, die Menschen seien in dieser Welt nur Fremde und Nachbarn des Teufels, seit dem sie durch Verschulden „unseres Vaters Adam" aus dem Paradies gewiesen wurden.

1) Wie verwandt die in jüdischen und muhammedanischen moralphilosophischen und asketischen Büchern behandelten Materien sind, ist nicht bloss aus den zahlreichen Beispielen in al-Hidāja, sondern u. a. auch daraus zu ersehen, dass Abraham ben Hisdaj in seiner hebräischen Uebersetzung des Mizān al-ʿamal von al-Gazāli (Mozne Zedeq ed. J. Goldenthal, Leipzig 1839) fast immer an Stelle von Qurʾān-Versen bezw. Ḥadīṯen biblische, bezw. talmudische Stellen anführt, die genau dasselbe besagen (vergl. p. 20, 4: Psalm 32, 9, für Sura 7, 178, dazu Mizan 14, 10. Mozne 48, 1: Psalm 73, 13 als ein Ḥadīṯ, Mizan 43, 11) und von denen manche die direkten Qellen für Qurʾān und Ḥadīṯ sind (vgl. Mozne 28, 4: Gen. 2, 7 für Sura 15, 29, Mizan 22, 10. Mozne 67, 16: Aboth VI, 1 für ein Ḥadīṯ, Mizan 61, 10). Ja sogar für manchen Gedanken, den Gazāli weder durch Qurʾān noch Ḥadīṯ gestützt hat, konnte er aus Bibel und Talmud Belege anführen. (Mozne 21, 17 = Mizan 16, 3, Mozne 43, 2 = Mizan 38, 12, Mozne 79, 6 und 12 = Mizan 71, 10 und 13). Allerdings geht er zu weit, wenn er nach muhammedanischem Muster einen Ausspruch ʿOmars I dem Rabbi Aqība in

Die Juden eigneten sich die Methoden der arabischen Wissenschaft an und bemühten sich, ihre eigenen literarischen und theologischen Disziplinen, von der Grammatik der hebräischen Sprache bis zur Behandlung der tiefsten philosophischen und ethischen Probleme, nach den grossen arabischen Vorbildern zu gestalten. Selbst in streng halachischen Fragen nahmen sie, sobald sie arabisch schrieben, keinen Anstand, auch solche Begriffe und Termini aus der islamischen Gesetzeslehre und Dogmatik anzuwenden, die nicht wie sonst den halachischen Ausdrücken adäquat sind, obwohl es ihnen bei ihrer ausgezeichneten Beherrschung des Arabischen nicht schwer fallen konnte, eigene arabische Ausdrücke als Aequivalente für jene spezifisch halachischen Begriffe und Termini zu prägen. Die Unbefangenheit der Juden gegenüber dem Islam, ihre Empfänglichkeit für das in seinem Bereiche sich regende Geistesleben hat nächst dem gemeinsamen streng monotheistischen Gottesglauben und der sprachlichen sowie ethnologischen Verwandtschaft ihren Grund hauptsächlich in dem Umstande, dass die Juden vom Islam vielfach nur empfingen, was ihrer eigenen Ideen- und Glaubenswelt entstammte: enthält doch schon der Qur'ān zum Teil biblisches Gut und spätere jüdische Elemente; ist doch ein grosser Teil der Traditionssprüche Muhammeds (Ḥadīṯ) jüdischen Ursprungs, und hat sich doch die religiöse, dogmatische und juristische Entwicklung im Islam, zum Teil unter Mitwirkung von jüdischen Proselyten, in ähnlicher Weise wie im Judentum vollzogen. In manchem von Muhammed überlieferten Ausspruch konnten die Juden leicht die biblische oder hagadische Quelle erkennen [1]); manche Lehren und manche Paränesen muhammedanischer Sittenlehrer, manche Erzählung aus dem Leben der Heiligen und frommen Fürsten erschienen ihnen als alte Bekannte aus dem jüdischen Schrifttum, und manches aus der muhammedanischen asketischen Legendenliteratur wird sie wie eine Uebersetzung aus dem Hebräischen angemutet haben [2]).

---

1) Vergl. I. Barth, midraschische Elemente in den muhammedanischen Traditionen, Festschrift für A. Berliner 1903 p. 33—40. De Goeje Quotations from the Bible in the Qoran, Semitic studies in Memory of Alexander Kohut 1897 p. 185. Goldziher ZDMG 32, 341—387 über muhammedanische Polemik gegen Ahl al Kitāb, ferner ZATW XIII, p. 315—321 über Bibelzitate in muhammedanischen Schriften.

2) Nicht nur Muhammed und seinen Genossen, sondern auch späteren muslimischen

3.

DIE ISLAMISCHEN QUELLEN DES AL-HIDĀJA.

Bachjas Beziehungen zur Asketischen und Ṣūfischen Literatur im allgemeinen.

Kenner des Islams und seines Schrifttums werden bei der Beschäftigung mit den Erzeugnissen der jüdisch-arabischen Literatur immer wieder von neuem überrascht sein, in welchem Masse diese während jener Jahrhunderte, in denen die Macht des Islams sich vom fernen Osten bis an die Pyrenäen erstreckte, von den mannigfachen Elementen der muhammedanischen Kultur und Geisteswelt beherrscht war. Die grossen wissenschaftlichen Fragen und Probleme, welche die muhammedanische Gelehrtenwelt beschäftigten, die religiösen und theologischen Strömungen und Gegenströmungen, die den Islam Jahrhunderte lang durchwogten, treten uns auch im jüdisch-arabischen Geistesleben entgegen. Nicht nur in der Religionsphilosophie, Ethik und Spruchliteratur, sondern sogar in der Bibelexegese unterlagen die Juden muhammedanischem Einflusse. Ja, auch auf diesem ureigensten Gebiete der jüdischen Geistestätigkeit beschäftigten sich die jüdisch-arabischen Gelehrten nicht selten mit Fragen, die durch Muʿtaziliten und orthodoxe Dogmatiker zu Problemen geworden waren, und die sie von ihrem jüdischen Standpunkte aus zu lösen sich bemühten [1]).

Nicht minder wirksam war jener Einfluss in *formaler* Beziehung.

---

1) Zahlreiche Beispiele hierfür finden sich in den exegetischen Schriften der jüdisch-arabischen Epoche, namentlich in der Bibelübersetzung und in den exegetischen Erläuterungen *Saʿadjas*, der nicht selten Bibelworte durch Ausdrücke wiedergibt, die erst von der muhammedanischen Theologie für bestimmte dogmatische, bezw. moralphilosophische Begriffe geschaffen wurden. Dieser Einfluss hat bis in die spätere Zeit des Mittelalters nachgewirkt und lässt sich auch in der *hebräischen* Bibelexegese der *Provence* nachweisen.

העולם במקח ובממכר בגביית ממון ובתשלומין בבנין בחרישה ובזריעה ובכדומה לזה מעסקי בני אדם ביום ומהם הפסק.

J. 447, 6 ist ונופתם בארץ ולבותם בשמים Glosse. ٣٩٢, 24.

J. 448, 5. S. 457, 5. האסורין richtig. ٣٩٣, 13.

J. 449, 2. S. 457, ult. setzt לא נעלה בחשבון die La. F. نحاسب voraus. In T. bezw. seiner Vorlage ist eine Zeile ausgefallen. Das Ganze würde nach ٣٩٤, 7 heissen: אמרו לא נסתפק באזהרות בלבד מפני שהשביתה מהן היא היא אופן עשייתן וקיום חובותן ונמצינו אנחנו והישן והמת והבקר האוכל עשב שוים בקיום אותן החובות ואמרו כך מפני שקטנה בעיניהם.

J. 451, 13. S. 460, 12. l. תגיע בו אל פסגת המעלות, ٣٩٩, 2.

J. 451, 20. S. 460, 20 ist אהבת העולם eine widersinnige Korrektur. Es muss nach ٣٩٩, 5*f*. heissen: אלו היינו בושים מהבורא לא היינו זוכרים אהבת הבורא. „Würden wir Scham vor Gott empfinden, so würden wir nicht von *der Liebe zu Gott sprechen* im selben Augenblick, wo wir uns am Weinbecher *der Liebe zur Welt berauschen*".

er in der Läuterung seiner Seele auch die höchst mögliche Stufe erreicht hat, nicht so gross seien, wie die derjenigen, die auch andere Menschen zum frommen Wandel anhalten und zum Guten leiten. Da passen die Engel, die ihrem intellektuellen Wesen nach die höchste Stufe innhaben, besser zum Vergleich mit dem Frommen, der nur für sein Seelenheil wirkt, nicht aber auch für das Seelenheil Anderer sorgt, als die Propheten, deren Beruf es doch gerade war, die Anderen zu belehren und zum Guten zu bekehren.

J. 443, 8. v. u. S. 452, 8. v. u. steht שיתנפל בלילה für التنفّل بالليل ٣٦., 6. Der hier von T. gewählte Ausdruck ist eine gekünstelte lautliche Nachahmung des islamischen Terminus, kann aber auch sachlich nicht gerechtfertigt werden. Die Rede ist hier vom Nachtgebet. התנפל kann nun nicht in der alten Bedeutung „sich zum Gebet hinwerfen" gebraucht werden, weil die Praxis sich zum Gebet „hinzustrecken" muhammedanisch, aber nicht mehr jüdisch ist. التنفّل ist die freiwillige „Zuthat" an frommen, gottgefälligen Handlungen, nicht bloss an Gebeten, und T. übersetzt es sonst mit הוסיף oder תוספת. Vgl. zu J. 268, 2. Nur weil hier vom Gebet gesprochen wird, wählte T. den etwas sonderbaren Ausdruck התנפל[1]. Im Übrigen sind noch zwei Sätze nachzutragen. Das Ganze würde alsdann lauten: ומהם שיהיה מוסיף בתענית ביום אם גופו יכול לסבול זה ושיהיה מוסיף בתפלה בלילה תמיד ואומר אני שהתוספת בתפלה בלילה היא נאותה ביחוד עם היותה משובחה גם ביום מפני שתפלת הלילה יותר זכה מתפלת היום לכמה פנים מהם כי האדם פנוי בלילה יותר מביום ומהם שתאות הגוף למאכל ולמשתה שקטות בלילה יותר מביום ומהם שהאדם מתנצל מעסקי

1) Besonders häufig ist die Nachbildung arabischer Konjugationsformen für eine im Hebräischen sonst unbekannte Bedeutung, z. B. התחסד על = امتنّ على „sich als Wohltäter aufspielen oder hervortun"; hingegen התחסד ב׳ עם „jemandem Gnade erweisen" = تمنّن على ب (Vgl. Ps. 18, 26); התזיין „sich zieren" nach تزيّن, sonst heisst es „sich bewaffnen"; התעבר אל = تعدّى الى „zu etwas übergehen", sonst von „übertriebenem Eifer, von Zorn, Ausschreitung"; הסתפק ב׳ „über etwas im Zweifel sein" = شكّ ب, sonst „sich mit etwas begnügen", richtiger ספק ב׳ im Pi. Aehnliche Verbal- und Nominalbildungen sind sehr zahlreich, nicht nur bei T., sondern in der ganzen hebr. Uebersetzungs- und Originalliteratur der jüdisch-arabischen Epoche. Viele von ihnen sind Musterschöpfungen, die von lebendigem Sprachgefühl zeugen und eine weitere Verbreitung verdienten.

Schwurs, zu der man aber gerichtlich nicht verpflichtet werden kann. 2. الحلف ein Eid der von Gerichtswegen geleistet wird und 3. القذف eine Verwünschung in Form eines Schwurs, wobei Gott als Zeuge oder Hilfe angerufen wird. T.'s Fassung enthält ausserdem eine kleine Kürzung, die nicht ganz am Platze ist. Die ganze Stelle würde besser lauten: ואל יזכור שם שם הבורא לא במַשָׂא ולא בשבועה ולא באָלָה והמשא הוא מה שמוציא אדם מפיו מן השבועית לשוא או לבטלה מבלי שיהיה מוכרח להן ומבלי שיתחיב בהן על פי דין במשאו ובמתנו עם בני אדם ואולם הוא חייב להשמר מכל מה שיביאהו להזכיר שם הבורא יתברך הן לקיים צדק והן לבטל שקר ועל אחת כמה וכמה כדי לקיים שקר או לבטל צדק וכל זה לכבוד הקבה ותפארת שמו הגדול כמש נקי כפים. Möglicher Weise hat T. den letzten Satz ausgelassen, weil er glaubte, dass man wohl verpflichtet sei, von selbst, wenn nötig, durch einen Eid Wahres zu bestätigen, oder Falsches zu widerlegen. Bachja meinte aber, dass man sich auf alle Fälle hüten soll, im *gewöhnlichen Verkehr* bei Gott zu schwören, weil es leicht zur Gewohnheit werden könnte. Nur bei Gericht wenn ein Rechtszwang vorliegt, soll man sich zu einem Eide herbeilassen.

J. 442, 2. S. 451, 4 steht שיתנה für den ihm lautlich ähnlich klingenden islamischen Terminus الاستثناء, ٣٨٨, 20. dessen Sinn das hebr. Wort *sachlich* widergibt, der in *formaler* Beziehung jedoch eine Nuance hat, die allerdings nicht von Belang ist. Nach dem Hebr. heisst es: „Der Wille Gottes soll bei jedem Spruch und bei allem Thun als Vorbehalt vorausgesetzt werden"; الاستثناء „das Ausschliessen" bedeutet, „dass das gesprochene Wort oder die in Aussicht gestellte, bezw. genommene Handlung für *ausgeschlossen* erklärt wird, falls es Gott *nicht gefallen* sollte". Diese negative Ausdrucksweise geht auf die Formulierung dieser Vorschrift in Sur. 18, 23 zurück: Du sollst *von keiner* Sache sagen „ich thue es Morgen" *ohne* [hinzuzufügen] „dass es Gott gefallen möchte".

J. 442, 13. S. 451, 20 hat T. ebenso wie F. המלאכים statt الانبياء „die Propheten" der meisten Hss. ٣٨٩, 8. Es ist schwer zu entscheiden, ob erstere La., die wohl den Vorzug verdiente, auf eine nachträgliche Korrektur Bachjas selbst zurückgeht, oder ob „die Engel" von einem Anderen an Stelle der „Propheten" gerückt worden sind. Hier soll gesagt werden, dass die Verdienste des aufrichtigsten Frommen, wenn

הנמצא הקדמון הנצחי העולמי לעולמו עד אשר אין אלוה מבלעדיו ועתה כמה יש בין בני אדם שרדפו אחרי יצרם ויאהום והשיגוהו ויכחידם ובין אנשים ‎‏ר״ו, 2*ff*.

J. 427, 4. v. u. S. 435, 5. l. יִדְרְכוּ בוֹ וְסִפְּרוּהוּ d. h. „wandelten in der Welt und priesen sie". Die Var. וִדִבְּרוּ setzt entweder eine andere La. im Original vgl. ר״ט, N. 8 oder ist verschrieben aus ודרכו. Das von T. häufig gebrauchte ספר im Sinne von „schildern, beschreiben" ist dem arab. وصف nachgebildet und wird, wie hier, auch in dessen *übertragenem* Sinne: „loben, preisen" angewendet [1]).

J. 428, 4. S. 435, 16. soll es nach unserem Texte heissen הרצויות ובעלי הנפשות הוראית אישרו אל האלהים ויאשרו „sie haben gottesfürchtige Seelen, sie selbst sind zu Gott *geleitet* worden und leiteten Andere zu Gott". T.'s Auffassung نَصَحُوا الى الله فنُصِحُوا „*sie* leiteten [Andere] zu Gott und fanden [dadurch] selbst die rechte Leitung", ר״ט, 19. scheint mir jetzt richtiger zu sein.

J. 439, 1. S. 447, 17 ist למה שהתאפק aus למי שנסתפק verschrieben oder Änderung aus Missverständnis. Es heisst: Hiobs Liebe zu Gott sowie die Lauterkeit seines Herzens wurden *jedem offenbar, der daran gezweifelt hatte*, und zwar durch die von ihm an den Tag gelegte Ausdauer etc. Klarer und vollkommener würde dieser Satz nach dem Original ר״ח, 4*f* lauten: לכל מי שמסתפק היה בזה עקב סבלו ומחלו על אבדת ממונו וצער גופו ועם כל זאת לא הרשיע משפט האלהים ואמר עוד בין יתר דבריו בוכחו עם חבריו.

J. 441, 9. S. 450, 12. ש״מ, 6. ואל יזכור שם הבורא לא לשוא ולא לשקר ולא בקללה gibt nicht die von Bachja gebrauchten Ausdrücke genau wieder und antizipiert schon hier die *Definition*, die von Bachja für die drei Kategorien der „Namenserwähnung" Gottes bei Schwüren erst im Folgenden gegeben wird. Bachja unterscheidet in eigentümlicher Weise die drei in der islamischen Rechtslehre üblichen Ausdrücke: 1. القسم eine fälschlich oder überflüssiger Weise aus freien Stücken erfolgte Beteuerung in Form eines

---

1) Unter وصف versteht man eine eingehende Beschreibung der körperlichen Schönheiten der Geliebten zu ihrer Verherrlichung, wobei das erotische Motiv nicht selten sehr stark zum Ausdruck kommt. Die Bedeutung „preisen" ist eine hieraus sich ergebende Erweiterung. Lieder, die der „Schilderung" der Geliebten gewidmet sind, werden noch heute وصف Lieder genannt. Sie haben in der Volkspoesie, namentlich in der Wüste, ihren ursprüglichen Charakter noch ziemlich unverändert bewahrt.

von T. in seiner Vorlage nicht erkannten Schreibfehlers ולא תקנע „du sollst dich nicht begnügen" an Stelle von ולא תקנט „du sollst dich nicht grämen" vgl. ٣٩٩, N. 8. l. ואל תצטער אם זה יקשה עליך מפני הצורך להרויח הפרנסה כי המשקיף.

J. 416, 8. v. u. S. 423, penult. T. schrieb wohl תאיר באורו „beleuchtet von ihrem Lichte", weil er כדור „die Dunkelheit" für בנור „mit dem Lichte" gelesen hat ٣٩٨, N. 1 und fügte noch ein Pronominalsuffix hinzu. Lies: והחשבון הוא שמש אשר תאיר קדרות מצפונך.

J. 417, 4. S. 424, 15. l. הראות כמו פרישתך מכל מה שיביא לך נזק והבורא יתברך ראוי ביותר שייראוהו ושיפחדוהו וכבר הזהיר עליו הכתוב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ואמרו רז״ל, ٣٩٨, 8*f.*

J. 419, 5. v. u. S. 427, 9 hat T. ראש הפרישות המחשבה בתקון הלחם geschrieben und das الخبز „Brot" durch הספק „das Notdürftige" interpretiert, also: „der Anfang aller Enthaltsamkeit ist das Trachten danach, sich das Notwendige zu verschaffen", ٣٧٠, 9.

J. 420, penult. S. 428, 16. l. או להתקשט בה אם יעדרו ממך תענוגי העולם ולא, ٣٧١, 9*f.*

J. 426, 5. S. 433, 3. v. u. hat T. החודרות מן הנשים Benjacob und Andere interpretieren es als „die in die tiefsten Geheimnisse eindringenden Weiber". Stern sieht darin „die habgierigen Frauen". Im Original ٣٧٥, 17 steht ذوات غدر من النساء d. h. „Die trügerischen Weiber" und T. müsste es durch הבוגדות wiedergeben (vgl. غدرها ٣٧٩, 15 T. בָּגְדוּ J. 427, 3. v. u. S. 435, 6). Allein T. scheint כּדר für גּדר gelesen, und ذوات خدر als „die in ihren Gemächern verborgenen Schönen"[1]) aufgefasst zu haben. Nun prägte er dafür per analogiam das Wort חודרות aus חדר „Gemach". Unter diesem viel gedeuteten Wort verstand demnach T. nichts anderes als „die Schönen". Nach unserem Text müsste es heissen ובנות השקר מן הנשים oder auch והסוררות מן הנשים.

J. 426, 8. S. 434, 2. In T.'s Vorlage fehlte wie in B. und F. das Wort بطنه ٣٧٥, N. 4. Er fügte die Negationspartikel vor يعمل ein und übersetzte ואיננו עושה מעשה הקיים לנצח. Richtig ist aber: כסבור הוא שהוא עושה מעשה קיים לנצח „es dünkt ihn als ob etc".

J. 424, 14. S. 434, 13. l. הבורא החונן הגבור יודע הכל החי היחיד

---

1) Eigentlich könnte es nur in gleicher Weise wie المخدّرات von den *keuschen* Frauen gesagt werden. In der That handelt es sich ja hier um ein Missverständnis.

לא יְהַלֵּל כבוד אדם׳ [1]) ולא יגלה סוד לעולם; רבות הנה צרותיו׳ ואך מעטות תלונותיו; כשיראה טוב יפרסמנו׳ וכשיראה רע יסתירנו [2]); מרוצה [3]) ונקי־כפים, פקח ויָרא־שמים; התערבותו שמחה׳ והתרחקותו אנחה; זקקתהו חכמתו׳ ותְּעַדְּהוּ תְבוּנתו; מזכיר למשכיל׳ [4]) ומורה לאויל; כל מעשה בעיניו יותר קל ממעשהו׳ וכל נפש ישרה מנפשהו; יודע היא את חטאו׳ ומִשְׁוֶּה לנגדו עונו, אוהב היא את בוראו׳ ורודף אחרי רצונו; לא יקח לנפשו נקמתו׳ וגם לא ישמור עברתו; בסוד מתפללים וָתִיקִין [5]) יבוא׳ ובקהל ענוים מושבו; ידידותו לאנשי אמת מסורה׳ ואהבתו להולכי צדק טהורה; תומך לאביונים ואב ליתומים׳ כבעל לאלמנה ומְכַבֵּד הַדַּלִּים.

J. 409, 5. S. 416, 3. v. u. l. תאותם והראו אותות הסבל והיגון בעולם וטענו, ש״ז, 11.

J. 412, ult. S. 420, 17 fehlt והרבית „der Wucher" hinter והגזל ש״ס, 4.

J. 413, 13. S. 420, ult. hat T. ולקיחת איסר geschrieben „und die Aneignung auch nur eines Pfefferlings auf unerlaubtem Wege", ס״ש, N. 2.

J. 415, 3. S. 422, 19 ובל יספיק... למזון ist eine Umschreibung des

---

1) T. לא יחשף מסתיר ist falsch. هتك السّتر heisst: „die Ehre angreifen, abschneiden, die Blössen anderer aufdecken". ستر in diesem Zusammenhang bezieht sich auf die Wahrung der Ehre in diskreten Dingen wie z.B. der Ehre der Familie, der Frau und dergleichen. In חלל יצוע Genesis 49, 4, liegt ein analoger Ausdruck zu هتك السّتر vor.

2) T. יזכרנו entspräche يذكره nicht aber ينشره. Auch יכסנו ist nicht ganz sinngemäss: es könnte so gedeutet werden, dass er das Böse absichtlich *verdeckt*, während aber im Grunde doch nur ein passives Verhalten durch Nichtbeachtung gemeint ist.

3) T. רצוי heisst „beliebt", رضى aber „zufrieden", تقى ذكى sind bei T. nicht wiedergegeben.

4) Nach seiner Quelle müsste es heissen לבער vgl. weiter unten: Der Kalif ʿAlī etc.

5) T. למזכירים „die an die Pflicht mahnen" ist falsch. T. hat entweder die Bedeutung von أهل الذكر nicht gewusst, oder er fand nicht das richtige Aequivalent für den spezifisch islamischen Ausdruck. أهل الذكر sind die frommen Beter, die zu verschiedenen Tag- und Nachtzeiten Gebete und Litanaien rezitieren und den Namen Gottes stets „erwähnen". Die meisten religiösen Orden halten an bestimmten Abenden ein ذكر „eine Andacht" ab, bei der sie gemeinschaftlich die Bekenntnisformel لا اله الّا الله zwischen jedem Gebet öfters wiederholen. Aehnliche Gebetseinrichtungen gab und gibt es noch heute unter den Juden des Orients. Im Talmud werden die „eifrigen, andächtigen Beter" ותיקין genannt; an diese wird Bachja auch gedacht haben. Über die Bedeutung des أهل الذكر im *Qur'ān*, 16. 45, gehen die Auffassungen auseinander; jedenfalls hat es mit unserm أهل الذكر nichts zu thun.

התהלה [1]; מיושב ויקיר׳ וחסד מזכיר [2]; מתון במדותיו׳ ומַרְבֶּה בתודותיו; מְרֻבָּה בושתו׳ ומעטה תַקָּלָתו; אם ישחק׳ לא יעבר חוק, בכעסו ארך אפים׳ ושחקו אך בשפתים [3]; שאלתו למודים׳ והוא רב דעים; מתפיים במהרה׳ ועצמתו [4] כבירה; אינו נמהר׳ ולא נבער; נאה ושפיר בוכוחו׳ ומשיב בנועם רוחו; צדיק וישר בחרונו׳ ונִדְרָשׁ בטוב רצונו; זך בידידותו׳ נאמן הוא בבריתו׳ וקיים בדבורו והבטחתו; מרוצה בדין יוצרו׳ וכובש את יצרו; אינו גם למי שיזיקהו׳ ולא נכנס במה שלא מְעַנְיָנֵהוּ; בעודו לא ישמח לצרה׳ ולא ידבר באדם סָרָה; טרחתו קלה׳ ועזרתו גדולה; רב ההודאה׳ בשעת הרעה, וסבלן ומתון׳ כשהוא בצרה נתון; נותן אם יבקשוהו׳ ומוחל אם יחמסוהו; אם יחשכו ממנו יתנדב׳ ואם ינַדּוהו הוא מקרב [5]; רך מְחַמַּאוֹת׳ ומתוק מדבש תנובות; מצַוֶּה צדק׳ ואמת אמרתו, עוזב כל תוחלת׳ ואך לאחריתו תקותו; אומר ועושה׳ חכם וחרוץ; נוח לבריות׳ [6] שפיר המדות, נר מאיר בארץ׳ [7] לחלש עומד בפרץ, ומושיע ועוֶנה׳ לנדכה ונענה;

---

1) T. שררה für سمعة ist falsch; es heisst: „Ruhm, Reputation", genau wie صيت „weiter verbreiteter Ruf".

2) T. זכרן entspricht *hier* nur wörtlich dem ذكور, aber nicht auch usuell. Dieses wird auch von jemandem gesagt, der ganz besonders der ihm erwiesenen *Wohltaten und Gefälligkeiten* gedenkt.

3) ריוח שפתים bei T. gibt keinen Sinn; Sterns Wiedergabe durch „Lippenbewegung" bekundet nur die Verlegenheit des Uebersetzers. Gemeint ist „Lächeln"; vielleicht könnte man חיוך oder בסום dafür sagen.

4) הסכמה kann man wohl für „Entschluss" gebrauchen, nicht aber für „Unternehmungsgeist, Willenskraft". Hierfür passt besser עָצְמָה.

5) قوطع geht auf قطع الرحم „die Pflichten der Stammeszugehörigkeit verletzen" und واصل auf وصل الرحم „die Pflichten der Stammeszugehörigkeit erfüllen" oder „jemandem den vollen, einem Stammesgenossen zukommenden Schutz gewähren" zurück. Diese Redensarten leben noch heute in ihrer wörtlichen Bedeutung in der Wüste fort, überall da, wo noch dieselben Verhältnisse wie vor Jahrtausenden herrschen. In der literarischen Sprache werden sie aber in einer allgemeinen, übertragenen Bedeutung von „verstossen, die Freundschaft brechen" bezw. „freundlich aufnehmen, Freundschaft erweisen" gebraucht.

6) T. נפשו יקרה entspricht wohl dem حسن الخلق, aber בריתו נאה entspricht nicht dem رفيق بالخلق. T. hat wahrscheinlich ולבריות נאה geschrieben. Ob er dieses vor נפשו יקרה gesetzt hat oder ob in seiner Vorlage die Ordnung umgekehrt als im Arab. war, mag dahingestellt bleiben.

7) T. גבור בארץ ist Missverständnis eines Abschreibers; T. hat wohl נר בארץ geschrieben. Unverständlich ist hier נצול מכל גנות wofür das Arabische keine Unterlage bietet. Vielleicht stand in T.'s Vorlage ein in unseren Handschriften nicht mehr erhaltener Reimvers auf أرض etwa خالص العرض.

לידיע ומהולל בעינם, והדרך הישרה׳ היתה להם לזרה, 1) והפרישה ממותרותיו׳ לְקִצור בחובותיו. 2) וַיְסַקֵּי בזה איש את רֵעֵהוּ, המסתפק במיעט, למחוסר היכולת נחשב׳ ולגרוע מי שאינו להוט אחריו ונלהב. 3) לחלש כל מי שֶׁבְּמַשַּׁג ידו שָׁמֵּתַ ואולם הוגע בשבילו לזריו ופִקֵּחַ. בעולמם הם משתבחים ומתכבדים׳ ובעבורו יבקשו רֵעִים וידידים. בשבילו הם כועסים ומתפייסים, ובעבור הגמול 5) בו הם עושים בטנוהם אלהיהם, ואמונתם מלבושיהם, ומוסרם שכלול׳ משכנותיהם. נבוכים הם במצולת הסכלות ומְתרוצצים במעגל החולשה; 6) עמוסים במעמסות התאוות, מבקשים שכר היראים, במעשי הַמַּמְרִים, ומדרגות החסידים, בדרכי הזֵדים כמֹשׁ חוֹל עושים מעשי זמרי ומבקשים שכר כפנחס.

J. 410, 3 ff. S. 417, 9 ff. ٣٣٣ f. übersetze ich folgendermassen:

אבל ביאור תנאי הפרישות המיוחדת היא כמו שאמר אחד החסידים:
הפרוש צהלתו בפניו ואבלו בחָבו׳ רחב מכל אדם 7) לִבו׳ ונפשו שַׁחָה מאד בקרבו:
אינו לא נוטר ולא מְקַנֵּא׳ לא מלשין ולא מְגַנֶּה; מואס את המעלה׳ ושונא את

---

in אלטאלחין für ein ظ nahm und wie gewöhnlich durch צ׳ ersetzte. Vgl. ١٦٩, N. 1. ١٣٣, N. 3. ١٨٠, N. 3. Bemerkenswert ist, dass in den letzten Abschnitter T. eine auffallende Übereinstimmung mit F. zeigt.

1) Den Ausdrücken خلف „das Abweichen vom Pfade des Rechten" und القصد „das Wandeln auf dem geraden Wege" liegt dieselbe Anschauung zu grunde wie den hebr. Ausdrücken סרה und דרך ישרה. Für خلف könnte man auch מְשׁוּבָה sagen.

Dem الغريب, das hier an Stelle von المنكر steht, entspricht im Hebr. זרה „etwas Fremdes, Verpöntes und Verwerfliches" im Gegensatz zu المعروف, „das was von jeher und allgemein als gut und recht bekannt und anerkannt ist". Beide Ausdrücke gehen auf die Quranische Formel zurück الامر بالمعروف والنهى عن المنكر „Gutes und Rechtes zu befehlen, Verpöntes zu verbieten" Sur. 3. 100, 106 u. a. m. Vergl. hierüber Goldziher in der Einleitung zu Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Alger 1903, p. 85 ff. und Révue des Études Juives LX, p. 35, Note 1.

2) T. הרעב הכופר oder הכוסף hat keinen Sinn. Entweder hat T. seinen Text nicht verstanden, oder seine Übersetzung ist falsch abgeschrieben worden. Gemeint ist, dass die Enthaltsamkeit vom Genuss überflüssiger Dinge als Pflichtvernachlässigung angesehen wird.

3) T. מהרבות בו für الكلب etwas ungenau. الكلب bedeutet „nach etwas hungern, mit unbezähmbarer Habgier an etwas hängen".

4) T. schrieb העובד nicht העובר.

5) Auch T. schrieb הגמול nicht הגבול. Zu بطونهم vergl. Corrigenda zu ٣٥٩, 4.

6) T. העצלה entspräche الكسل nicht aber العجز.

7) Nach der La. A. vgl. weiter unten: Der Kalif ʿAlī etc.

יתיצב על דרך לא טוב. וכל ימיו [1] הוא במצבו זה טובע ומהתחבולה להשיג מנת חלקו נִדָּח ובגללו נאנח; מפסיד הוא בסחורתו׃ עצמתו שְׁפֵלָה ורעה בחירתו׳ אינו יודע ערך התמורה׳ ולא המומר במחירה׳ כמ״ש וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב. ולא תחדלנה תביעות [2] המנהגים השולטים והַסָּתוֹת [3] הצרכים הקבועים לטרוד ריקנות [4] אותם האנשים בתולדות מַדּוּחֵי העולם ולחזק בלבם תשוקתם אליהם [5] וכל מה שהם שבים עֲדִיֶהם הם מרחיקים דרכם; ויותר שהם מתרחקים מאור האמת אשר מעליה נִפְרָדוּ, הם מתחברים אל היצר אשר אליו נוּדָעוּ; [6] וככה התאבכה האפלה עליהם, ויגדל העולם בלבם, וייף שכלולו בעיניהם, ויבנוהו בחרבן שכלם, ויותר שנוסף העולם בנין, נוסף שכלם חרבן, עד שחשבו הַנַּעֲוֶה לנכון, והנתעֶה לדרך הישר, וישימוהו לְחֻקָּה ולמוסר, ויורישוהו האבות לבניהם, ויצמחו עליו גְדוליהם. [7] הצטוו עליו המוניהם, והתגאו בו מנהיגיהם, עד אשר אחזה בם הרעה [8] ולא הִרְפְּתָם׳ והבל נמלא ביתם. [9] ויהי כל דבר סרה בעולם

---

1) T. ושניהם falsch. Er hatte וכלאהמא „sie beide" statt וכל איאמה.

2) T. bildete für „Anforderungen. Ansprüche" das Wort קרואי aus קרא „rufen" nach Analogie von دواعي aus دعا.

3) Das Wort רהב gebraucht er hier im Sinne von „Verführung, Verlockung". Vgl. Cant. 6, 5; vielleicht verstand er so auch Ps. 40, 5. Für אלצ̇רוריאת אלראסכ̇ה hatte er אלתג̇אראת אלפאסדה.

4) T. לבותם „ihren Sinn" gibt nicht فراغهم „Musse" wieder, wofür man aber ריקנות ganz gut sagen kann. Vielleicht ist ריקא „Taugenichts" aus „Müssiggänger" entstanden. Von hierab fährt Bachja unter Einfluss des angeführten Verses mit dem Plural statt Singular fort.

5) T. נלגוליו für العلق „an etwas hängen, nach etwas gelüsten". Es ist nicht klar was sich T. darunter gedacht hat. Der ganze Satz 2—4 will sagen, dass die herrschenden Gewohnheiten und bestehenden Bedürfnisse nicht aufhören, grosse Ansprüche an das Leben zu stellen und die Unzufriedenen mit den Folgen der weltlichen Verführungen zu beschäftigen.

6) T. schrieb אשר נפרדו, las والفوا und fasste فتراكمت als Nachsatz zu كل ما بعدوا auf.

7) D. h. dass ihre Sprösslinge, scil. Nachkommen, in jenen Anschauungen aufwachsen T. והעיר עליו משכילם „der Einsichtige ermahnt sie dazu" geht offenbar auf eine falsche Lesung zurück. Vgl. ٣٥٨, N. 13.

8) T. las אלבלא statt אלהוא.

9) Vgl. ٣٥١, N. 15, T. scheint dieselbe La. wie F. vor sich gehabt und لطرفة als „Schlauch" aufgefasst zu haben. Jedenfalls dürfte hier ein Missverständnis vorliegen Der schreiber von F. war gerade kein grosser Kenner des Arabischen; so hat er für الطاحين am Schlusse des vorliegenden Stücks ٣٥٩, 7. אלצאלחין, weil er das ט

Jenes durch Gewohnheit als etwas Selbstverständliches vorkommt oder nicht. T. las نجبلتنا ٣٣٦, 21 „ihre Thorheit" für نجملتنا „sie alle" (nämlich alle Schöpfungen). Er bezog die „Thorheit" auf die Seele, die er in نفسك als accusat. Objekt zu تبمل nahm und entstellte so den Sinn des ganzen Satzes.

J. 386, 4. S. 393, 1 würde והוהיר מהם אם מעט ואם הרבה dem Arab. ٣٤٣, 5 mehr entsprechen und das Mass auf ein weiteres Minimum herabsetzen.

J. 389, 8. S. 396, 14 steht בגלויך im Widerspruch zu בנראה ממנו „nach dem äusseren Anschein" einige Zeilen vorher. Im Original ٣٤٥, 18. fehlt es und würde hier danach heissen: ומנהיגך לפי מה שיהיה טוב לך בנסתרך. Es wird betont, dass Gott Alles für den Menschen so einrichtet, dass es ihm zu seinem *innern* Heil gereicht, ihm nicht aber eine bloss äussere Befriedigung gewährt.

J. 389, 3. v. u. S. 396, penult. ist להשתדל richtig. להשתכל ist nur hieraus verschrieben oder verdruckt. ٣٤٦, 5.

J. 394, 15. S. 401, 11 ist das unsinnige המיבדיטאות, wie bereits ٣٥٠., N. 1 angedeutet, verschrieben aus המכרוטאות, einer schon vor T. nicht gerade glücklich gewählten hebräischen Form für arab. المخروطات „Kegelschnitte".

J. 398, 14. S. 406, penult. ist בכתיתוהם richtig. Besser wäre במקהלותיהם, ٣٥٣, 14.

J. 399, v. u. S. 407, penult. ist die La. יסירו ארמתו statt אדרתו richtig und deckt sich mit فَكَّ طينته ٣٥٤, 16. Ein tiefes Geheimnis wird als der unbekannte Inhalt eines mit Leim und Siegel verschlossenen Krugs gedacht. Wenn das Geheimnis aufgedeckt wird, so sagt der Araber: فُكَّ طينته وحُلَّ طابعه „erbrochen ist sein Leim (wörtlich: feuchte Erde), abgelöst ist der Siegelaufdruck". Dieses übersetzte T. wörtlich in יסירו ארמתו ייתירו חותמי. Die Verwandlung des „Leims" ארמתו in einen „Mantel" אדרתו oder „eine Hülle", wie Stern übersetzt, beruht somit auf einem Missverständnis.

J. 403, 10 ff. S. 411 ff. ٣٥٧ f. übersetze ich folgendermassen (vergl. zu diesem und dem nächsten Stück oben p. 21 f.):

ומהם מי שיִמָּנַע ממנו התענוג ההוא והיה כל מְעֻנּוֹ בו, ונפשו תשתוקק אליו,
ולבו יהיה תלוי בו, ושאף להשיגו יומם ולילה כמ״ש אין יחשב על משכבי

würde und בית מועד wird das *Jenseits* genannt, weil es als „*Versammlungsort* aller Lebenden" gedacht ist. Der Islam hat aber den Ausdruck المعاد „die Rückkehr" geschaffen, der den Tod als „die *Rückkehr* des Menschen zu Gott in's Jenseits" auffasst. Der *Ausdruck* ist wohl von Muhammed (so ist Sur. 28, 85 zu verstehen, vgl. dazu Sur. 10, 4, 35. u. a. m.), nicht aber die *Anschauung*. T. wollte nun das islamische *Kolorit* in der Übersetzung vermeiden und benutzte einen in der jüdischen Literatur üblichen Ausdruck.

J. 368, 4. S. 374, 6. v. u. Für כוללת „umfassend" l. מוכה בעורון „mit Blindheit geschlagen". T. hat das arab. Wort falsch gelesen. Vgl. ٣٢٩, N. 1.

J. 371, 4. S. 377, 9. v. u. l. השכל ותגבורת יצר הרע בחברתם, ٣٣١, 8.

J. 377, 15. S. 384, 8. העביד אותו הבורא setzt die La. تعبّده الله voraus, die aber in keiner Hs. vorliegt. Nach den Hss. ٣٣٩, N. 2. müsste es heissen הוא עובד את הבורא. Die La. T.'s würde allerdings den Vorzug verdienen, wenn nicht die Möglichkeit einer Korrektur vorläge.

J. 379, 7. S. 385, 4. v. u. würde wörtlich nach ٣٤٧, 17*f* lauten ואם יזניחו איש את חברו ונפרדו וכל אחד מהם ישתדל להיות תלוי־ראש בפני עצמו אז יכלה רבם. „Lassen sie aber einander im Stich, gehen sie aus einander und bemüht sich einjeder von ihnen, für sich allein vollkommen *unabhängig* zu sein, so gehen die meisten von ihnen zu Grunde."

J. 379, 3. v. u. S. 386, 17 ist ועכב richtig. Die andere bei J. angeführte La. ועטר ist offenbar aus ועזר verschrieben. T. scheint also sowohl die in den Hss. enthaltene falsche La. فيعين „helfen", als auch die von mir angenommene sinngemässe La. فيعيى „hemmen" vor sich gehabt zu haben. Vgl. ٣٣٨, N. 5.

J. 380, 4. v. u. S. 387, 13 l. רגיל מימי ילדותך לראותם ולהביט בהם וככה נמצא רוב עמי הארץ, ٣٣٩, 3*f*.

J. 381, 1. S. 387, 2 ist הזיקות richtig. והזועות ist Var. zu והסערה richtig: והסערות, ٣٣٩, 6.

J. 381, 4. v. u. S. 388, 16. l. לכן ובכן אל תתרשל מעיין בהם ומחקר את כלם ואז תראה greift zurück auf כל מה שברא u. s. f. J. 381, 8. S. 387, 4. v. u., d. h. der Mensch soll es nicht versäumen, *Alles* was um ihn ist gründlich zu erforschen gleichviel, ob ihm Dieses oder

והצדקה. Vgl. ٣١٩, N. 1. Bachja meinte, dass die Andacht nicht auf das Fasten an und für sich gerichtet zu sein braucht, da die Kasteiung nur Mittel, kein Zweck sei. Die Fortsetzung müsste nach dem Arab. lauten: והדומה לזה ממה שלא יזיק העושה אותם טרוד לבו במעשה אחר ובכגון זה אמרו ח״ל מצות אינן צריכות כוונה אבל אם בא אדם לעשות אחת מחובות הלבבות שהזכרנו בהקדמת ספרנו זה עליו להפנות לבו מכל מחשבות העולם וטרדותיו וליחד לבו ומצפונו להאלהים לבדו באותה שעה ולסלק מלבו כל דאגות העולם ולבודד נפשו באותה שעה בהשתדלותה לעשות לאלהים כמ״ש על אחד.

J. 354, 1. S. 359, ult. ist die von den Editoren zurückgewiesene La. zum Teil die ursprüngliche, nur sind einige Schreibfehler zu verbesseren, also: ודע כי המלות תהיינה בלשון והעיון בלב והמלות הן כגוף לתפלה והעיון כנשמה ٣١٩, 19*f*. „Die Worte werden nur mit der Zunge gesprochen, die Andacht soll aber aus dem Herzen kommen; die Worte sind wie der Körper des Gebets, die Andacht aber wie dessen Geist". והענין ist auf alle Fälle falsch und nur aus והעיון verschrieben.

J. 354, 12. S. 360, 15. l. ראוי לו ובני ביתו לא יכלו למלאות חלק מצרכי אדוניו בגלל היותו הוא רחוק מעליהם ויקצף עליו, ٣١٧, 7*f*.

Zu J. 355, 11. S. 361, 14 u. 16 כתבו vgl. ٣١٨, N. 1. u. 3. l. סדרו

J. 360, ult. S. 367, 6. hat T. in Übereinstimmung mit F. והטירח והעמל statt והאוי והאבוי nach den übrigen Hss. ٣٢٣, N. 1.

J. 361, 6. v. u. S. 367, ult. besser להעמיד גופך על מעמדו הטבעי „um deinen Körper in seinem naturgemässen Zustand zu erhalten", ٣٢٣, 14.

J. 364, 4. v. u. S. 371, 8. מנושיו könnte nur „Gläubiger" nicht „Schuldner" bedeuten. T. schrieb ותהיה מאנשיו d. h. es könnte geschehen, dass er nicht im Stande sein würde, seine Verpflichtung zu erfüllen, wenn er es auf den folgenden Tag verschöbe, und er genötigt sein würde, jener Verpflichtung nachzukommen. Einfacher wäre ותהיה מחויב בו. ٣٢٩, 5.

J. 367, 7. v. u. S. 374, 13. und an vielen anderen Stellen hat T. למועד für المعاد oder المعاد الاكبر ٣٢٨, 14, einige Zeilen später בית מועד für المعاد. Auch hier wählte er für einen arabischen Ausdruck ein ähnlich klingendes, aber in seiner Bedeutung *verschiedenes* hebräisches Wort. מועד würde mehr ميعاد entsprechen, worunter ein „*Termin*", in unserem Falle „das Lebensende", zu verstehen sein

7—11. S. 314, 18—24 von ואם יהיה bis והוא טוב ממני fehlt im arabischen Text, ۲۷۸, N. 5 u. ۲۷۹, N. 3.

J. 313, ult. S. 316, 18. והממשלה והפרסום אצל הבריות וכבר ۲۸۱, 7.

J. 314, 11. S. 317, 1. עצתו ומוציאו מכלל בעלי השכל וכפי זה ۲۸۱, 17.

J. 319, 4. v. u S. 323, 17. lies שידע באופן T. las בוגוב statt בוגה was aber widersinnig ist, ۲۸۹, 6.

J. 329, 8. S. 333, 13. l. יפסק, ۲۹۴, 14.

J. 331, 12. S. 335, 7. v. u. מבושתו richtig, ۲۹۹, 14.

J. 333, 11. S. 338, 8 muss es nach ۲۹۸, 8 heissen: שבועת שקר שלא נפסק דין על פיה „ein falscher Eid, der zu keiner gerichtlichen Entscheidung geführt hat". T. bezw. der Abschreiber seiner arab. Vorlage scheint diesen Nachsatz für überflüssig gehalten zu haben, obwohl Bachja gerade einen Eid im Auge hatte, der zu keinem Justizirrtum geführt und somit keinen Schaden angerichtet hat. Sonst würde ja die Reue allein ohne Remedur des verursachten Schadens gar nicht genügen. Die Streichung der Negation in D., also „ein Eid der wohl zu einer gerichtlichen Entscheidung geführt hat" ist nach dem Gesagten eine verständnislose Korrektur.

J. 333, 14. S. 338, 13. l. בירור הכרתו, ۲۹۸, 11.

J. 335, 2 ist ואינו זוכר כל זה לרוב ההרגל שהרגיל בו Glosse.

J. 337, 14. S. 342, 15. l. מחר לאלהיך כאשר ישאלך האם לא ידעת ולמה לא ידעת או האם עשית מה שעשית בידיעה ומה תהיה תשובתך על שאלה זו ۳۰۱, ult. Nach T.'s Text ist מה תהיה תשובת השאלה unverständlich.

J. 339, 9. S. 344, 14. v. u. l. ואיני יודע אותו ۳۰۳, 17.

J. 340, 1. S. 344 ult. l. יותר מבירור מה שיגיד d. h. dass die durch die Überlegenheit des eigenen Verstandes und Urteilsvermögens, sowie die durch eigene Einsicht erkannte Richtigkeit des Gesagten, wertvoller sei als das dir von Andern als wahr und richtig Erwiesene, ۳۰۴, 2.

J. 340, 3. S. 345, 3 schrieb T. ירויחו בם wegen der Assonnanz mit ربح, richtiger wäre aber יזכו בן „gewinnen sie sie (die göttlichen Wolthaten) für sich" ۳۰۴, 3.

J. 349, 1. S. 354, 7. v. u. hat T. in Übereinstimmung mit F. חלישות הכרתו. Nach den übrigen Hss. müsste es חולשת גופו heissen, ۳۱۲, 9.

J. 351, 7. S. 357, 4. והמקרה ושיאמין שאין ראשית לקדמותו ולא תכלית למציאותו ושהוא אחד ואין כיחודו ושהוא יחיד ואין כיחידותו ושאין בורא ۳۱۴, 10*f*.

J. 353, 9. S. 359, 10 steht im Original والصيام, also והתענית statt

לאלהים „und er wird inne, dass er und seine Zeitgenossen gegen ihre Verpflichtungen Gott gegenüber gefehlt hätten etc." Bachja meint dass man sich selbst nicht mit Hinblick auf die Laster der Zeitgenossen milder beurteilt und dass man andererseits für die Vergebung der Sünden der Anderen in gleicher Weise zu Gott bete, wie für die Vergebung der eigenen. Der Hinweis auf die Mitschuld der Zeitgenossen darf also hier nicht wie bei T. fehlen. Dieses wird auch von der angeführten Bibelstelle vorausgesetzt. Vgl. ٢٦٥, N. 1.

J. 297, 8. v. u. S. 298, 6. l. יכיר מאופן מעמדו „aus der Beschaffenheit seiner Lage erkennt er etc." ٢٦٦, 8. T. schrieb מצורת.

J. 301, 6. S. 302, 5. v. u. ٢٦٩, 16. l. החכמה המושכלת והכתובה והמקובלת כדי להשיג מינה ובה תנאי הכניעה והמקומות שיתנהג בה. Die „geschriebene" Wissenschaft hat T. anscheinend ausgelassen, weil vorher schon von der Thora die Rede war; allein dort ist das Studium des *Gesetzes*, hier die Erforschung der aus der offenbarten Thora abzuleitenden *Religionswissenschaft* gemeint.

J. 303, 4. S. 305, 3. ٢٧١, 8. ist der etwas verworrene Text folgendermassen zu sanieren: אבל ימעטו מעשהו ועבודתו לה׳ ויכלתו והשתדלותו בעיניו ונשא נפשו אל מה שלמעלה מזה כמש׳ הכתוב ביהושפט : ויגבה לבו בדרכי ה׳ וגם יתרעם על נפשו על קצורו בעניני האמונה לפני האלהים ולפני בני אדם ושאל מאת האלהים עזר ואומץ כדי שיוכל להוסיף בעבודה ובמעשים טובים כמ״ש בחיר ה׳ : אחלי יכונו דרכי לשמר חקיך. והשביעי שיראה לבריות הכניעה ויניח הגאוה לשם הבורא ויעזב הגדולה והגבהות ואל יהי נוהר ומפחד לנפשו בעת עשותו לאלהים בין כשהוא לבדו ובין כשהוא בהמון עם ממקהלות בני אדם.

J. 306, ult. S. 309, 4. l. שדברתם בם רכילות ולשון הרע ולכן חייבו אתכם בחובותיהם והגם שטובותיכם אינן מכריעות אותן „darum hat man euch mit ihren Sünden belastet, zumal euere Verdienste jene Sünden nicht aufwiegen" ٢٧٣, 14*f*.

J. 307, 14. S. 309, 9 v. u. statt ונותן u. s. f. l. nach ٢٧٥, 4*f*. וכשמענישים אותו בשביל ה׳ וכשבעלי דינו באים להפרע חובתיהם ממנו והוא משיבם לבעליהם מרצונו וממהר לקבל עליו את העונש לאלהים אעפי שאי אפשר לכוף אותו על פי דין לכך אז תתברר

Zu J. 307 ult. S. 310, 7. vgl. ٢٧٥, N. 2.

Zu J. 308, 10 u. 14. S. 310, 22 u. 26. vgl. ٢٧٦, N. 2 u. 3.

J. 311, 6*f*. S. 313, 13—15 von והכת bis מספיק להם; ferner J. 312,

ומשליך נפשו עליו כמ"ש הכתוב: השלך על ה' יהבך. וכאשר יתיאש 12ff. מפתותך במה שזכרתי מן האופנים יאחז בך מצד אחר ואמר לך אמנם מדה שחפצת למלאות מעבודת הבורא ויחודה לשמו הנה תוכל להגיע אל זה לאחר זמן בעתיד ואם גם לו יום אחד ישאר לך מחייך ואתה תמלא עבודת הבורא כהוגן יום אחד לפני מותך כבר זכית אצלו גמול חיי עולם והצילך מהעונש ואתה הלא ידעת אופני התשובה ושהבורא יקבלנה ממך אם אך תהיה שלמה כיאות ולפי החובה. אבל אתה שוב אל היקשך הנכון וריבהו על זה ואמור לו והאיך אמתין עד יום אחד לפני מותי ואני לא אדע יום מותי הלא אהיה כאותו העבד שהאמין במלכו שלא יסירהו מלפניו כל ימי חייו ויתור לבו לרדף אחרי תענוגות העולם וישתדל להשיג אותם ויחשב לטרח אחר כך גם בעבודתו למלכו ויהי בין כך ובין כך והנה נתבע פתע פתאום מלפני המלך לתת דין וחשבון על עבודתו לו ולא היו לו טענות ומענות ובגלל זה נתחייב להגרש מעבודת המלך ומכל ערי מלכותו ויצא מלפניו עני ונפשו מתאבלה על שלא רכש לעצמו שום דבר בכל זמן עבודתו למלכו אם כי היה יכול לעשות זאת וכך נשאר כל ימי חייו דל ואביון נאנח ונכאב מתאבל ומגונה עד יום מותו.

J. 285, 4. S. 284, 17. vgl. zu J. 265, 10.

J. 286, 15. S. 285, 4. v. u. ٢٥٩, 17. l. למכשוליו וארוב לשגיאותיו ופרסם מהן עד כמה שתוכל ובזה אותו וגנהו בגללן ואם תוכל.

J. 289, 8. v. u. S. 289, 11. v. u. hat T. ושלוט בדל geschrieben wie ٢٥٩, N. 2 zeigt. ורדות ist Var. zu ושלוט, jedenfalls ist בכל falsch. Unser Text hat الاستطالة also ההתגאות על הדל.

J. 290, 2. ist die La. אם הכניעה תלויה במדות או המדות תלויות בה nur dem arabischen Lautklang تالية, تال ٢٥٩, 16f. angepasst, jedoch nicht ganz sinngetreu.

J. 290, 14. S. 290, 19 ist מענותי richtig; nur versteht T. hierunter nicht wie sonst die Bescheidenheit schlechtweg, sondern gebraucht es wie einige Zeilen vorher in הענוה בעת הכעס für حلم „nachsichtsvolle Milde". Das Äquivalent im Hebr. ist das gewöhnliche חנינה oder פיום. Der angeführte Spruch würde demnach besser lauten: איני יודע עון שהוא כבד יותר מחנינתי „Ich kenne keine Sünde die schwerer wiegt als meine Milde", ٢٩٠, 7.

J. 291, 3. S. 290, 3. v. u. ist דלות richtig ٢٩٠, 14.

J. 292, 9. S. 292, 14. l. והרש כשאינו נצרך עוד לידי בשר ודם אינם ٢٩١, 13.

J. 296, 6. S. 296, 8. v. u. l. וידע שהוא וגם אנשי דורו קצרו בחובות

gemeinsame Sache mit deinem irregeleiteten Verstand und bedient sich seiner gegen dich selbst, ٢٤٠, 5.

J. 267, 3. v. u. S. 266, 16 hat T. gewiss הבריאות in Nachahmung des بِدَع ٢٤١, 2 „neuerfundene, der Tradition und dem Glauben widersprechende Theorien" geschrieben.

J. 268, 8. S. 266, 4. v. u. l. ואמר על מי שמשנה מחוקי אבות „von Jemandem, der von den Satzungen der Vorfahren abweicht", ٢٤١, N. 3.

J. 268, 2. v. u. S. 267, 20. l. והתוספת בצום יומם ובתפלה ٢٤٢, 1. Möglicher Weise hat Bachja doch das „Tagesfasten" betont, um ein Fasten „von Abend zu Abend" als Übertreibung auszuschliessen. Vgl. ٢٣٠, 12. T. gebraucht תוספת für تنفّل und نافلة „eine über die Verpflichtung hinausgehende Bethätigung der religiösen Gebote" (vgl. auch zu J. 443, 8), jedoch könnte man an manchen Stellen statt תוספת den vom Talmud in ähnlichem Sinne wie نافلة gebrauchten הדור (מצוה) anwenden.

J. 270, 3. v. u. S. 269, 19. l. nach ٢٤٣, 12 *f* אינו מחייב לבקש תחבולות כדי להפיק רצון מכל הבריות אבל הוא כמו שאמר אחד החכמים בצואתו לבנו: בני הפקת רצון מכל הבריות היא ממה שאינו בגדר יכלתך אבל השתדל להשיג רצון האל למען יעשך רצוי לכל הבריות כמ״ש וכו׳.

J. 275, ult. S. 275, 1. l. להמרותו ועל זה אמר אחד החסידים התחטאנו זה טען הוא בקשת כפרה ואמנם מתחנן הוא אליו „eine derartige Entschuldigung (vgl. u. a. Num. 8, 21) bedarf selbst einer Entschuldigung" ٢٤٧, ult.

Zu J. 276, 7. v. u. S. 275, 8. v. u. vgl. ٢٤٨, N. 6.

J. 277, 12. S. 276, 21. vgl. zu J. 265, 10.

J. 278, 4. S. 277, 6 ist hier זריזות, dem arab. حزم entsprechend, richtiger als זהירות, ٢٤٩, 15.

J. 278, 3 v. u. S. 277 penult. l. עבודת האלהים ובכן שוה הגמול לנגד עיניך והשתדל בכל כחך להגיע אליו כי אך הוא אשרך ותכלית שמחתך כמ״ש Erst durch diesen Nachsatz wird der Sinn klar, vgl. p. ٢٥٠, 5.

J. 279, 6. v. u. S. 278, 6. v. u. l. ולנצח הנורה ובאמת אין אתה אלא כלי מלאכה ואתה עושה אך מה שנגזר עליך לעשותו. T. hat das Wort آلة „Instrument" falsch gelesen vgl. ٢٥٠, N. 4.

J. 279, ult. S. 279, 3. l. בכל יכלתך להגיע אל Nachsatz ist תמלט מהם vgl. ٢٥١, N. 2.

J. 280, 13. S. 279, 10. v. u. fehlt nach בכלם folgende Partie ٢٥١,

מאחרי הבטחון באלהים ומסירות הנפש אליו והרצון במשפטו ובגזרתו כי אם יתחסו המשפט והגזרה בעניני ההצלחה ורוע המזל אל החלטת הכוכבים והקסמים והדומה להם הלא יהיה בזה שתוף גמור בלי שום ספק וזה יביא לידי כפירה באלהים ולכחש בו בכל וכל. ואם יאמר איזה אדם והלא מצאנו בגדעון בן יואש שעשה נחוש כסבור הוא שכך הוא מובן הכתוב: ויבוא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום ויהי כשמוע גדעון את מספר החלום ואת שברו וכו׳. נשיב לו שהאל יתברך צוה עליו בכך מפני שידע מעוט בטחונו בכשרונות עצמו ושהיה קטן בעיניו והקבהו מצא חפץ ורצון בדרכו זו ובכן אם הענין כך הרי יצא מהיותו בכלל נחוש. ואם יאמר והלא מצאנו ביהונתן בן שאול שהלך אחרי הנחוש כי כך יבין את מאמר הכתוב: ויאמר הנה אנחנו עוברים אל האנשים וגו׳ אם כה יאמרו אלינו דומו עד הגיענו אליכם ועמדנו וגו׳ ואם כה יאמרו עלו עלינו ועלינו. נשיב לו הלא כבר נאמר קודם שכוון לבו בתפלה לה׳ שיראה ישועתו לישראל על ידו ככתוב: ויאמר יהונתן אל הנער נושא כליו לכו ונעברה אל מצב הערלים האלה אולי יעשה ה׳ לנו כי אין מעצור לה׳ להושיע ברב או במעט. ומדבריו אולי יעשה ה׳ לנו ראיה שהתחנן אל ה׳ וגם עורר לבו ויתפלל אליו שיעודדהו ויחזק ידיו על אויביו ובאשר ידע הקבהו כוונתו הטובה ושמטרתו במעשהו היתה לטובת ישראל והצלתו נענה לו על מה שבקש ויתן שונאיו בידו וינצחהו עליהם ויהי הוא המסבב לתשועה השלמה ולנצחון על יתר הפלשתים. ובכן יצא גם זה מהיותו בכלל נחוש עקב התפללו לאלהים על התשועה בשבילו ובשביל כל האומה ככתוב: כי אין מעצור לה׳ להושיע. והיה אם יאמר והרי ראינו שהראשונים זל היו מגנים כל מי שנמנע מלמוד חכמת הכוכבים והמזלות באמרם: כל היודע לחשב בתקופות ובמזלות ואינו מחשב עליו הכתוב אומר והיה כנור ונבל וגו׳. ואמרו: מנין שחייב אדם לחשב בתקופות ומזלות שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו׳ איזו היא חכמה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חשוב תקופות ומזלות. על זה נענה לו שהראשונים אמנם חייבו בזה על פי דברי הנביא: שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו׳. ודברי דוד בחירו: כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך וגו׳. אולם זה אך מצד הבחינה בברואים כדי להוכיח מהם שיש להם בורא כל־יכול ויודע־כל שבראם כלם יש מאין ויסדר אותם ויכוננם בסדר היותר משובח ובתקון היותר מחוכם ובכן חיוב תשומת הלב להם הוא אך מזה הצד ולא כדי לדון מהם ולשפוט על פיהם בענין ההצלחה והרעה. ואתה דע והבינה לך. הנה כי כן בדברים כאלה ובכדומה להם יתפוץ היוצר להביא ספק בלבך כדי להאבידך ולהכחידך ושוב יאמר לך השמר לך מהעצלות ומהשתיקה פן תחשב לאויל כבד פה וסכל.

J. 266, 5. v. u. S. 265, 16. l. יטה עמו ויעזר בו עליך d. h. er macht

T.'s Übersetzung bewirkte nur die Beseitigung des muham. Kolorits, ohne aber ein Äquivalent zu bieten. Dasselbe liegt J. 285, 4. S. 284, 17 in החידות הנכריות für الحديث الشاقّ ٢٨٥, 20 vor. Das Wort חידות scheint ihm wegen der Assonnanz mit حديث dermassen gefallen zu haben, dass er es auch J. 277, 12. S. 276, 21 für حديث, ٢٧٤, 6 setzte, obwohl es dort nicht in einem terminologischen, sondern in dem allgemeinen Sinn „Unterhaltung" gebraucht ist; an dieser Stelle würde שיחות וספורים besser passen.

J. 265, 13. S. 264, 10. In O. und D. steht hinter מכתות בני אדם, vgl. p. ٢٦٧, 5 طبقات الناس, eine grosse Partie, die bei T. und in B. P. F. gänzlich fehlt. Wenn auch kein Grund für mich vorlag, ihre Echtheit in Zweifel zu ziehen, so hatte ich doch das Gefühl, dass sie viel besser hinter وقلّة فئدتها, ٢٦٨, 8 (in T. nach ותועלתם מועטה J. 265, 16. S. 264, 13) passen würde, da باب التكاسل والسكوت ٢٦٨, 7 sich an طبقات الناس besser anschliesst. Trotzdem vermied ich einen Eingriff in die Textordnung, und hielt mich an die HSS. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Partie um einen Nachtrag, den Bachja am Rande seines Handexemplars angebracht hatte, nachdem schon Kopien seines Werkes verbreitet waren, nur ist sie von späteren Abschreibern nicht an richtiger Stelle untergebracht worden. Ich lasse hier die Übersetzung folgen:

והתלמד חכמת הכוכבים והמזלות והמשפט על פיה לכל אדם מאנשי כגולה ומהמון העם אבל אתה התיעץ עם שכלך ודרשת למשפטו והוא יורך לדעת כי אם תסור מאחרי הדברים הצריכים לנפשך מידיעת התורה ולא תחזיק בה בלבד חוץ משאר חכמות אז תאבד ולא יועיל לך אצל הקבה שום דבר ממה שעסקת בו חוץ ממנה וכבר הזהיר הנביא עה על זה באמרו: ולא תלכו בחקות הגויים. אשר מדרכם לשעות אל חקי הכוכבים והנחש והענן והקסם וכל מיני הכשוף וכדומה להם ולדרש אל משפטם כמש עליהם הכתוב: כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן. ואמר הנביא עה: לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים. ויסמך מעביר בנו ובתו באש אל קוסם קסמים לאמר לך שהקוסם שנוא אצל הקבה כמעביר בנו ובתו באש ושעקל הוא בעיניו כמוהו בגנות והנביאים הרבו לתעב את זה במקומות שונים ואין לנו צורך להביא בכאן דבריהם מפני שהם מן המפורסמות והתורה כבר אמרה: כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל. והנביא אמר: לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא. ובפרט כי יש בזה נטיה

כל מה שצותה אותנו התורה בענין השבת וחזרה וצותנו בשמירתה וזכירתה וגם יעדה על זה גמול והזהירה עונש הנה החפץ והמטרה בזה הם לבטל מלבנו אמונת הכופרים בחדוש העולם ולחזק רעיון חדוש העולם ובריאתו שנאמין בו בלבנו מפני שהדיעה הזאת היא היא האמתית ואתה הבינה לך.

J. 263, 4. S. 261, 22. l. הנבואה בשליח ה' ובתורה „wird er bestrebt sein, Zweifel in dir aufkommen zu lassen über das Wesen der Prophetie, über den Gesandten Gottes (Moses) und die göttliche Lehre etc." ٢٣٤, N. 2. T. hat auch hier (vgl. oben zu J. 146, 3) durch die Änderung in הנביאים die besonders starke Bevorzugung Moses vor den anderen Propheten vermeiden wollen. Vgl. einige Zeilen später ושליחות הנביא!

Zu J. 263, 16. 264, 2, S. 262, 8 u. 21 vgl. ٢٣٥, N. 2, 3.

J. 265, 2. S. 263, 8. v. u. fehlt nach בזה die Übersetzung eines von Bachja aus al-Mutanabbī zitierten Verses (vgl. p. ٢٣٦, 16 *f*), der hebräisch folgendermassen lauten würde: יאמר לנו מה שאמר המשורר

— — — ˘ — — — ˘ — — — ˘

וְאִם שָׁגְבוּ נְפָשׁוֹת וּגְדוֹלוֹת הֵן
הֲלֹא אָז יִיגְעוּ גוּפִים בְּמִשְׁאָלָן

„Und sind die Seelen erhaben und gross, so bemühen sich die Körper, deren willen zu erlangen". Vgl. weiter unten: Bachja und al-Mutanabbī.

J. 265, 10*f*. S. 264, 7*f*. hat T. והחידות החמודות והמליצות הנכריות „ergötzliche Rätsel und fremdartige Gleichnisreden" für ظرائف الاخبار وشواذّ الحديث „schöne Erzählungen und unglaubwürdige Traditionsaussprüche", ٢٣٧, 3*f*. In der muham. Theologie versteht man unter اخبار die von Patriarchen und Propheten, besonders von Muhammad und seinen „Genossen" überlieferten Erzählungen. Hier beziehen sich die „schönen Erzählungen" wohl auf erfundene Heiligengeschichten und Anekdoten. شواذّ الحديث sind apokryphe Traditionsaussprüche, die aus gewissen Tendenzen dem Muhammad in den Mund gelegt wurden, aber von den strengen Kritikern als nicht authentisch angesehen wurden. Bachja wird wohl Ersteres für die sogenannte Maʿasijjoth-Literatur und Letzteres für manche midraschische Ausschmückungen und Sprüche, die den Vorfahren und Propheten in den Mund gelegt wurden, denen aber ein fremdartiger tendenziöser Charakter anhaftet. Man hätte die arabischen Ausdrücke etwa durch והמעשיות המופלאים והמאמרים החיצונים oder ומה שיחסו לנביאים בספרים חיצונים ובספרי המינים wiedergeben können.

Vgl. ٢٠٦, N. 3. über die offenbare Verwechslung von arabisch צ״ד „Jagd" mit סיר „Fahrt, Wanderung".

J. 222, 11. S. 221, 14 v. u. hat T. ולהורגו ٢٠٢, 11 „für seinen eigenen Mörder" geschrieben, nicht והורגו „Stiefsohn".

J. 231, 17. S. 231, 8. l. לבחור בה אחרי שנתן לנו הכח לזה „nachdem Er uns die Kraft hierzu (zur Willensfreiheit) gegeben hatte". T.'s Fassung beruht auf einem Missverständnis, oder ist eine Korrektur, da er יכולת für طاقة auch J. 233, 6. S. 232, 5 v. u. weglässt. Es muss dort heissen: ויסבב אליהם כפי יכלתו כפי מה „und dass er Mittel und Wege nach Kräften suche um sie auszuführen etc." vgl. ٢١٠, N. 2. ٢١١, N. 4.

J. 233, 10. S. 233, 3. l. אחרי התפללו אליו על זה ויותר ٢١٢, N. 5, 6.

J. 236, 11. S. 236, 15. l. מגמול הבורא לו אין לו תביעה עליו על מעשהו ٢١٤, 6.

Zu J. 240, 14. S. 240, ult. vgl. ٢١٧, N. 8.

J. 244, 13. S. 245, 8. l. אדוניו בשביל מזונותיו קודם ٢٢١, N. 3.

J. 257, 5. v. u. S. 256, 20. l. חיובי בהם הואיל ואינו יודע אותם הדברים שצריך הוא ליחד לבו בהם לאלהים כמ״ש הז״ל אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד אבל הדוד היצר והתעותי את האדם למה שיפסיד יחוד לבבו במעשיו לאלהים אם גם יודע הוא את האלהים ואת תורתו מתחלק לשני חלקים T. hat, wie bereits ٢٣٠, N. 5, 6 angedeutet wurde, anscheinend einen korrupten Text an dieser Stelle in seiner Vorlage gehabt, nämlich: ان لاعلم له بما يفسد اخلاص قلبه عند عمله لله وان كان عالما بالله وبنعمته واما وسواس البوى فينقسم قسمين. Der Abschreiber der arabischen Vorlage T.'s übersah infolge des Homoioteleuton بما in بما يوجب ٢٣٠, 20 und in بما يفسد ٢٣١, 1 eine ganze Zeile und fuhr mit يفسد anstatt mit يوجب fort. Nun passte doch وبشريعته ٢٣١, 1 nicht mehr, weil es ein Widerspruch zu ٢٣٠, 16 الجاهل بامر الله وبشريعته wäre, so änderte er es einfach in وبنعمته und setzte den Text mit واما وسواس البوى فينقسم fort, und zwar in sing. mask., weil واشارته weggefallen war. Dieses Korrekturverfahren ist sehr charakteristisch für die Art, wie mancher Abschreiber einen durch ein Versehen unverständlich gewordenen Satz durch Änderung noch unverständlicher machte.

J. 258, 12. S. 257, 8 ist בסודות richtig. Drei Zeilen weiter l. ויתן האורב לעתות שגיאותיך ٢٣٢, 13.

J. 262, 12. S. 260, ult. fehlt hinter מלא דבר folgender, vielleicht ein wegen oder von der Zensur entfernter Satz ٢٣٤, 8 *ff.*: וצריך שתדע כי

J. 196, 2. S. 194, 10. v. u. fehlt nach הגופות folgender, vielleicht von der Zensur gestrichener Satz: ושיהיה פטור מהחיוב לעבוד את המלכים כשהם מטילים מסיהם וחומסים עם מרעיתם „und dass er befreit ist von der Verpflichtung, den Königen zu dienen, so oft sie Steuern ausschreiben und die ihrem Schutze anvertraute Bevölkerung ausbeuten", p. ١٨١, 12*f*. Beiläufig bemerkt, ist der Gebrauch von גופות bei T. und Anderen für „Körper" nicht ganz richtig: גופות sind *Kadaver*, Körper heissen גופים.

J. 196, 4. v. u. S. 195, 13. hat T. ותחולתו an Stelle von تنظيفه „Reinigung". Da חתל nach Ezech. 16, 4. angenommenermassen „in Windeln einwickeln" bedeutet, so muss T. das Wort in Ezech. im Sinne von „reinigen" aufgefasst haben. Vgl. z. B. J. 108, 13. S, 102, 22 ותחול für وتنظيف ١٠٨, 9. Bei ١٨١, N. 3 nahm ich an, dass T. חתולה für ein anderes Wort gesetzt hat. Richtig wäre auf alle Fälle: ברחיצתו ונקותו. 1)

J. 206, ult. S. 204, 8. l. כפי מה שהוא מבקש שהבורא יהיה בעדו במה שהוא בוטח עליו בו „genau so wie er von Gott erwartet, dass Er *ihm* gegenüber handle in Dingen, in denen *er* auf Ihn vertraut" ١٨٩, 4.

J. 219, 3. v. u. S. 218, pen. ergänze: ולגופו לאמונתו ולעולמו ٢٠٠, 4.

J. 220, 14. S. 219, 10. v. u. l. בחליו מן המוסר והתוכחה. Diese Worte fehlen im T. anscheinend, weil sie eine Abschwächung von J. 205, 13. S. 203, 6. v. u. ונענש darstellen. Vgl. ١٨٨, N. 6. ٢٠٠, N. 7—7.

J. 220, 3. v. u. S. 219, 4. v. u. l. העבודות והציד במדברות ובימים.

---

1) Der Gebrauch von biblischen Wörtern in einer von den jüdisch-arabischen Exegeten erst auf Grund einer Vergleichung mit dem Arabischen angenommenen und nicht in der überlieferten Bedeutung ist in der hebr. Literatur der andalusischen Epoche keine seltene Erscheinung. Ein vortreffliches Beispiel bietet das Wort גֵּהָה, das von יגה nach Analogie von جهة aus وجه abgeleitet und im Sinne von بشر „Gutes Aussehen", oder „Freundlichkeit" gebraucht wird. Vgl. תקון מדות הנפש von Gabirol Abschnitt 3. erste Pforte ותהיה גהתו טובה וגופו בריא שנאמר לב שמח ייטיב גהה Prov. 7, 22. Die Parallelstelle 15, 13 lautet ייטיב פנים. Vgl. ferner צריח in der Bedeutung des arab. ضريح „Grabstätte"; חתף = حتف „Tod, Verderben"; חרב oft = حرب „Krieg"; אחרית nicht blos für „Lebensende" sondern auch = آخرة „Jenseits"; צדק oft = صدق „Wahrheit" u. a. m. Mitunter kommen auch Versehen vor z.B. כתב = كتاب „Buch"; לחם = لحم „Fleisch" u. a. m. Es könnten auch aus der talmudischen, rabbinischen und pijjutischen Literatur zahlreiche Beispiele dafür angeführt werden, wie biblische Wörter in einer von der jeweilig herrschenden Exegese, znm Teil unter Einflus *fremder* Sprachen, ausgelegten Bedeutung angewendet wurden.

J. 162, 7. S. 158, 16. l. מי שהוא למטה ממך אם יש הפרש ביחוסין „der unter dir steht, wenn ein Abstand in der Abstammung vorhanden ist" vgl. ١٥٣, N. 5. Möglicherweise hat T. השתנות geschrieben. Jedenfalls entspricht השתוות der La. O. und B.

J. 162, 19. S. 159, 1. richtig שיעבדהו. ١٥٤, 2.

J. 163, 18. S. 159, ult. gebraucht T. המקנה für الرّق, das besser durch קנין wiederzugehen wäre „dass er Zeiehen der Zugehörigkeit und Dienstbarkeit sowohl in der sittlichen als körperlichen Haltung zum Ausdruck bringe." ١٥٤, 18.

J. 164, 5. S. 160, 18 l. ולא יפחד אלא מתוכחתו „und fürchtet nur *seinen* Tadel" ١٥٥, N. 2.

J. 166, 7. S. 163, 9. hat T. נגיד מצוה für وليّ مستخلف „einen von Gott als Nachfolger des Propheten erkorenen Frommen" p. ١٥٧, 15. T. scheint Anstoss an مستخلف genommen zu haben und wollte es durch einen der Auffassung des Judentums angemessenern Ausdruck ersetzen.

J. 169, 6. S. 166. 1. l. בבקשת מי עשה, vgl. ١٥٩, N. 6.

J. 170, 4 ist die angeführte Var. eine Glosse.

J. 181, 6. S. 179, 2. hat הנדיבות והכילות keine Unterlage im Original vgl. ١٦٨, N. 7.

J. 188, 3 v. u. S. 187, 4 v. u. והשתדלותו יעזבנו האלהים לנפשו ויגע „so überlässt ihn Gott sich selber" ١٧٥, 13.

J. 190, 10. S. 189, 13 l. לבעל הכימיא אשר ישיג אותה על ידי חכמה ומעשה ואם היה בטחונו בה' חזק אז יהיה לו גם יתרון עליו בעשרה דברים „er gleicht dem Alchimisten, der zur Alchimie durch Wissen und Arbeit gelangt. Ist aber sein Vertrauen auf Gott sehr stark, so ist er Jenem (dem Alchimisten) gegenüber sogar im Vorteil und zwar in zehn Hinsichten". ١٧٧, 1. Die Worte והוא הודע... לכסף sind lexikalische Glosse.

J. 193, 14. S. 192, 7 richtig תלויה הכימיא. ١٥٩, 6.

J. 194, 13. S. 193, 5 ergänze nach בחלקו Folgendes p. ١٨٠, 3 *f*: והבוטח בה' ישיג תועלת הממון וזו פרנסתו אלם תחשך ממנו טרדת לבו של בעל ההון והטרדות הודקו לו כמו שאמר החכם: מתוקה שנת העובד והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון. „Der auf Gott vertraut, erlangt wohl den Vorteil des Geldes dadurch, dass er seinen Lebensunterhalt damit erwirbt, bleibt aber verschont von der Sorge des Reichen sowie von dessen ununterbrochener Beschäftigung mit dem Besitz".

J. 135, 14 S. 129, 5 v. u. ١٣١, 8. l. ההכרה השלמה „die volkommene Einsicht".

J. 141, 6. S. 135, ult. liegt in שמרחקת offenbar eine absichtliche Korrektur vor, vgl. ١٣٩, N. 3. Bachja, der eine übertriebene weltverneinende Askese wiederholt zurückweist, will hier gerade hervorheben, dass die Religion es ist, die über die Einhaltung des innern und äussern Gleichgewichts wacht, dem Menschen den Genuss ihm zukommender irdischer Güter und Vorteile einräume und ihm den Lohn in der Zukunftswelt für erworbene Verdienste zusichere. Dieses passte einem Leser nicht ganz recht und so brachte er durch eine p. ١٣٩, N. 3 bereits angedeutete Korrektur gerade den entgegengesetzten Sinn heraus. Es mag dahin gestellt sein, ob diese Änderung von T. selbst vorgenommen wurde und hierdurch die entsprechende Korrektur des arabischen Textes in einer spätern Handschrift (P.) verursachte, oder ob schon T.'s arabische Vorlage jene Korrektur enthielt. Richtig muss es heissen: והיא התורה הנאמנה השומרת את קו־המשוה הגלוי והנסתר ונותנת לאדם חלקו מתאוותיו בעולם הזה ושומרת לו גמולו לאחריתו.

J. 143, 3 v. u. S. 139, 7 ist השכל richtig. ١٣٨, 18.

J. 146, 3. S. 141, 13 v. u. müsste nach p. ١٤٠, N. 4 בנביאו im Sing. stehen. In Bachjas *arabischer* Quelle hat sicher der Sing. gestanden. Bachja selbst wird Moses darunter verstanden haben. Allein eine derartige Betonung der höheren *Vertrauenswürdigkeit* „des" Propheten ist im Islam, der die Superiorität Muhammads subjektiv und objektiv als Dogma aufstellt, wohl begründet, nicht aber im Judentum, das dem grossen Propheten Moses bloss hinsichtlich seiner persönlichen Dignität einen höheren Rang zuerkennt, keinen Unterschied aber zwischen den ihm oder andern Propheten offenbarten *Gesetze und Wahrheiten* macht. Diese Erwägung wird wohl T. zur Erweiterung des Sing. in Plur. veranlasst haben. Vgl. weiter unten zu J. 263, 4.

J. 147, 20. S. 143, 14. l. ובמלבוש ובמשגל ובדבור ובשינה ובהתעסקו בצרכי המזון, p. ١٤٢, 3, vgl. J. 148, 7 und 11. S. 143 penult. 144, 5 l. השינה statt השני.

J. 148, 2. S. 143, 10, v. u. richtig ממונו „Vermögen". Einige Zeilen später l. מנתיב המישור vgl. ١٤٢, N. 3.

J. 152, 4. S. 147, penult. l. עם הפקת השכל הגלוי והנסתר „in Übereinstimmung mit der innern und äussern Vernunft" p. ١٤٥, N. 3.

אמצעים), also: Kleidungsmittel aus Tierhäuten etc. Die Worte יש מהם תמורה soll heissen: „sind entbehrlicher als die Speisen" und setzen die La. أعوض für أعوز p. ١٢١, N. 2 voraus, was ebenfalls annehmbar wäre.

J. 127, 3 v. u. S. 121, 5 muss heissen: והעבר על מחשבתך רוב מוראך והערצתך לכל טובה שתשיג ממי שהוא למעלה ממך בין הבריות כי כפי „und bedenke die Grösse der Ehrfurcht und Hochschätzung, die du jeder Gefälligkeit zollst, die dir von einem Manne zu Teil wird, der bei der Menge höher im Range steht als du". p. ١٢٣, N. 2 ist die Übersetzung nicht ganz wortgetreu.

J. 129, 4. S. 122, ult. l. מחמש סבות. ١٢٥, 13.

J. 129, 13 S. 123, 13. תקותו richtig. ١٢٤, 3.

J. 130, 14. S. 124, 15 muss es heissen: והכבוד וגמול העולם הזה הנה כונתם אך ליפות נפשם בעולם הזה על ידי השבח והכבוד שיעשו להם בגלל טובותיהם או כונתם לגמול העולם הזה והם כמי שאוצר p. ١٢٧, 2. Durch S. der p. וגמול העולם הבא hat, irregeleitet, korrigierte ich ١٢٧, 2 أو مكافأته في الآخرة. Die Hss. haben richtig في الدنيا. In T.'s Vorlage sowie in P. und F. ist der Zwischensatz von وانما bis مكافأته wegen des Homoioteleuton في الدنيا ausgefallen. Hier werden dieselben Worte des vorhergehenden Satzes wiederholt; es muss مكافأته في الدنيا heissen. Beachte p. ١٢٥, 16, wo ebenfalls في الدنيا steht. Hingegen ist p. ١٢٧, 11. في الدنيا والآخرة richtig, weil dort alle fünf Arten von Wohlthätigkeit, mithin auch die dritte, (vgl. ١٢٥, 14*f* und ١٢٦, 13 ابتغاء ثواب الله) zusammengefasst sind.

J. 131, 7 v. u. S. 125, 10. v. u. l. באנושיותם. ١٢٨, 1.

J. 132, 19*f*. S. 126, 7. v. u. l. כי באותה שעה יהיה הרבה יותר רצוין מעונה ומישפל משאר בעלי חיים, p. ١٢٨, N. 6.

J. 133, 15. S. 127, 14 v. u. l. והאם יש איש משכיל שיחלוק „kann es nun denn einen Menschen von *Vernunft* geben, der, wenn er diesen Sachverhalt richtig erfasst und erkennt und er selbständig die Wahrheit einsieht, bestreiten würde, dass der Mensch dieses Alles dem Schöpfer schulde? Wohlan, so erwache doch du Schlummerender etc. ... Hat T. נאפל „töricht" für עאקל „vernünftig" gehabt? vgl. ١٢٦, N. 4. Ich glaube vielmehr, dass er האם יש איש שֶׂכֶל geschrieben hat, und dass ein Abschreiber es in סכל änderte, wodurch der Sinn des Satzes verworren wurde. *Bachja* hat *hier* ganz gewiss עאקל geschrieben.

Zu J. 107, 1. S. 101, 8. vgl. p. ١٠٧, N. 1.

Zu J. 107, 4. S. 101, 12. vgl. p. ١٠٧, N. 2.

Zu J. 108, 5. S. 102, 11. vgl. ١٠٨, N. 1.

Zu J. 108, 5. v. u. S. 102, 5. v. u. vgl. ١٠٨, N. 3. ודלוג könnte nur „sprunghaft" bedeuten. T. bildete aus מדרגה das Wort דרוג für „in richtiger Reihenfolge von Gedanke zu Gedanke, von Thema zu Thema übergehen". Besser wäre הדרגה.

S. 106, 16. l. מנוחה ממקנא „Ruhe vor einem Neider" p. ١١١, N. 2.

J. 109, penult. S. 103, 4 v. u. steht סימפונות „Kanäle" für منافذ p. ١٠٩, 11; der gewöhnliche Ausdruck hierfür ist נקבים, da hier nicht Harnröhre und Mastdarm gemeint sind, sondern die Öffnungen als solche. הכיסים „die Beutel" gibt الأوعية ibid. wieder. Ich würde כלי קבול vorziehen. Die La. המעים „Gedärme" geht auf eine Var. الأمعية zurück, die aber falsch ist, weil in الأوعية ausser den Gedärmen auch die Harnblase einbegriffen ist.

J. 116, 5. S. 109, 18 l. וגירושין ושחרור „Ehescheidung und Freilassung von Sklaven". ١١٤, N. 5.

Zu 119, 8 v. u. S. 112, 5 v. u. vgl. ١١٧, N. 1.

J. 120. S. 113, 12 v. u. nach ונצל הוא ist Folgendes nach p. ١١٧, 15 *ff.* nachzutragen: ועוד מעשה באדם אחד שהיה הולך בשיירה ונצרך לנקביו ויתרחק ממנה כדי לעשות צרכיו ויהי הוא באמצע הדרך אחרי גמרו ותפול עליו תרדמה שלא במתכוון ויהי אחרי שעה כאשר נעור נבעת ויתחרט על שינתו וישם פניו אל עבר השיירה כדי להשיגה וימצאנה באותו מקום שנתפרד ממנה והנה כל אנשיה מתים מפני שיצאו עליהם שודדים ויבוזו אותם ויהרגום.

J. 122, 5. S. 115, 12. fehlt nach והם יודעים מזה folgender Passus nach p. ١١٩, 6 *f.* vgl. N. 1: ואז יראה איך מעמדנו על פי הרב קרוב למעמדם בין בפרנסה ובין בנכסים ויש שמעמדנו עוד יותר משובח ממעמדם הם בעתות מלחמה ומרידות גם ראה נא האיך המונם ושוכני מדברותיהם הם הרבה יותר דחוקים ורצוצים מהבינוני ואפילו מהגרוע שבנו וזהו מה שהבטיח לנו הקבה: ואף גם זאת.

J. 123, 14. S. 116, 8 v. u. l. ומעט שמשתמשים בזהב וכסף ומפני זה תראה שהם מצויים הרבה בין הבריות מצד, ١٢٠, 10.

J. 124, penult. S. 117. ult. ١٢١, 10 l. וכן סבות המלבושים מעורות וצמר וצמחים מציאותם יותר יקרה מן המאכל והשגתו יותר מעוטה וגם זה לאחר זמן וכן אודות ist falsch. Hier muss das von T. dem Worte اسباب „Mittel" angepasste סבות stehen (gemeinverständlicher wäre wohl

kein Äquivalent; השנוי steht hier für التغيّر „Veränderung", einige Zeilen weiter (הרבוי והשנוי) für الاستحالة. An anderen Stellen fasst er sie beide zusammen unter השנוי. J. 106, 7 v. u. S. 100, 4 v. u. hat er גלגול für استحالة, was ganz gut passt, wenn es auch sonst Terminus für Metempsychose ist. J. 68, 7. S. 60, penult. hat er המנוחה, wofür aber in den Hss. الاستحالة steht (vgl. ٦٢, O. 16 und N. 4) und הגלגול erforderlich wäre. N. 1 zu p. ٦. beruht auf Versehen. Zu J. 65, 5. v. u. S. 58, 15. vgl. p. ٦٣ N. 1—1.

J. 67, 10. S. 60, 1. l. עצמי קיים וכליחות בדברים [הלחים] שהיא מקרה בהם אבל היא עצמית קיימת במים ומן הידוע. Vgl. die Wiederholung desselben Satzes einige Zeilen weiter: אנחנו רואים כליחות. Das Wort הלחים fehlt auch im Original p. ٥٦, O. 6. vgl. jedoch Corrigenda zur Stelle.

J. 67, 14. S. 60, 6. l. בחום המים החמים ٥٦, O. 12.

J. 71, 12. S. 64, 13. l. תדירה ר״ל תמידה בלתי מפסקת כלל מפני p. ٧٠, 20. An Stelle von תדיר für مطلق würde מוחלט besser passen, so auch החלט für اطلاق.

Zu J. 77, 6 v. u. S. 71, 5, vgl. ٧٨, N. 1.

J. 86, 5. S. 80, 20. l. לא כפי מה שיכלול בה המדבר אליהם, vgl. p. ٨٧, N. 2, d. h. „nicht aber nach dem ganzen Umfange alles dessen, was der Redende darin einschliesst".

J. 86, 6 v. u. S. 81, 6. muss es nach dem arabischen Wortlaut ٨٩, 19*f* heissen: כמה פנים מהם אמונת בעלי השנים ובעלי השלשה ומהם עבודת הצלמים והשמש והירח והכוכבים והאש והצמחים ובעלי החיים ומהם הגשמת הבורא אחר ידיעת הבונה שהשתמש הכתוב בה ומהם השתוף.

J. 87, 9. S. 81, 7 v. u. להבין כללות הדברים הבאים על מינים שונים כי הדבר הכולל אם בא על מינים שונים או משונה הוא קבלם לו ברב ובמיעט בחוזק ובחולשה, p. ٩٠, 11*f*.

J. 88, 11. S. 82, 3 v. u. l. התורה מן יחוד הבורא אז ימצאו הדרך הישרה נכחו והדרה תבונתו בלבם p. ٩١, 14.

J. 91, penult. S. 84, 8 v. u. l. nach p. ٩٣, 12*f*. התעסקם בענין העולם והרבותם נכבים והיותם להוטים להשיג מה שלא הגיע לידם ממנו ומה שנבצר מהם מתענוגיו ויעלימו עינם מהביט.

Zu J. 99, 2. S. 92, penult. vgl. p. ١٠٠, N. 1.

Zu J. 99, 8. S. 93, 10 ist והבית על בונהו richtig, p. ١٠٠, 12.

Zu J. 99, 4. v. u. S. 93, 10 v. u. vgl. p. ١٠١, N. 1.

Zu J. 106, 7 v. u. S. 100, 3. v. u. vgl. ١٠٦, N. 4.

liche Formel „Sagen und Thun". Allerdings sollte er במאמר statt בדבור sagen, oder באומר ועושה.

J. 28, 4 v. u. S. 23, 19. ist החכמה הטבעית richtig. ٢٦, 1.

J. 35, 1. S. 29, 11. vgl. zu בגדי חופש ٣١, N. 11. Es scheint mir, dass حَرِيَّة eine von T. selbst *auf Grund* von Ezech. 27, 20 gemachte Konjektur ist. Vgl. zu J. 196, 4. N. 1. Der Verfasser schrieb wohl حريرية „seidene Gewänder", T. deutete es aber als „Freiheitsgewänder" d. h. von Freien, Edlen im Gegensatz zur „Gefangenenkleidung", etwa „fürstliche Gewänder".

J. 38, 6. S. 31, 6 l. וביחוד תבדל, האמונה מן השתוף ٣٥, 5. Hier wird der Monotheismus als الايمان „*der* wahre Glaube" dem شِرْك „Dualismus, Trinität und Polytheismus" gegenüber gestellt. Wohl versteht man sonst unter شِرْك schlechtweg „Ketzerei".

J. 41 ult. S. 34, 7 v. u. l. ואיננו יודע אמתת מה שהוא מאמין מיחוד האל ٣٨, 8.

J. 43, 4. v. u. S. 36, 20. וחברו גם כן על שכם ההולך לפניו וזה על מי שלפניו עד שיגיע הדבר אל הפקח המנהיג אותם. ٤٠, 1.

J. 49, 11. S. 41, penult. l. ובכן כל מה שיש לו חלק. p. ٤٥, N. 3. Es soll heissen: *Demnach* ist jedes teilbare Ding unzweifelhaft endlich.

J. 50, 6 v. u. S. 42, 7 v. u. l. ובכן נתבררה ההקדמה השלישית אשר זכרנו p. ٤٥, N. 9.

J. 58, 13. S. 50, 16 streiche או פחות מאחד, weil diese Erwägung in die folgende These gehört, vgl. ٥٣, N. 1.

J. 59, 6. S. 51, 8. l. ואם היה הדבר כך ולא היה אפשר לראות את כותב הספר מפני שכתב או קודם לכך או אחר כך (d. h. wenn es nicht möglich ist, ihn *beim Schreiben* des Buches zu beobachten, weil er es geschrieben hat bevor wir ihn gesehen haben, oder erst nachher) הרי אין אנו צריכים לראותו אותו בעצמו אם זה אי אפשר ונוכל להסתפק בראיית הספר לבד ועמדו לנו p. ٥٣, 12*f.* In diesem Gleichnis bedient sich T. des Wortes כתב in der *arabischen* Bedeutung von كتاب „Buch" nicht aber in seiner hebräischen Bedeutung „Schrift". Es muss also richtig heissen שנראה ספר שוה dann כי הספר לא יתכן.

J. 64, 8. S. 57, 2. l. והחלוק והגלגול והחבור „Teilbarkeit *Verwandlung* und Zusammensetzung". Für الاستحالة p. ٦٠, O. 14. hat T. hier

Die Berichtigungen und Ergänzungen.

J. 3, ult. S. 3, 10. ٥, N. 4 ist die Var. והשני מה שהוא מוחש wohl Korrektur eines Lesers, der Bachja mit Sa'adja, auf den Bachja sich beruft, in Einklang bringen wollte. Für Bachja sind nämlich die schriftliche und die mündliche Überlieferung zwei verschiedene Erkenntnisquellen; Sa'adja fasst sie aber beide zusammen und nimmt die sinnliche Erfahrung unter die drei Erkenntnisquellen auf, die bei Bachja fehlt.

J. 6, 4 v. u. S. 5, 19. ٨, 4. l. שרשיה ושהיא כארץ עזובה ולא סדרו אותה בחבור אשר יקיף את כל פרקיה. Zum Worte سدى vgl. Ma'ānī al-Nafs ed. I. Goldziher, Abhh. der K. Ges. d. W. zu Göttingen philos. hist. Kl. neue Folge Bd. IX. 1907, p. 25, 1.

J. 11, 15. S. 9, 17. ist שעית (vgl. ١٢, N. 2.) Druckfehler. In anderen Ausgaben steht richtig שדות.

J. 14, 7. S. 11, 16 zu אבריו vgl. ١٤, N. 10.

J. 15, 2 v. u. S. 12, 6 v. u. l. וישקלם ויאצרם zu T.'s ויריצם vgl. ١٥, N. 3.

J. 17, 4 v. u. S. 14, 10. l. וכן הוא אומר בכל מה. ١٧, N. 3.

J. 19, 5. S. 15, 2 v. u. והשאלות הנכריות הקשות vgl. ١٨, N. 3. gemeint sind ritualistische Tifteleien und juristisch-kasuistische Spitzfindigkeiten oder ausgeklügelte Fragen, die für das praktische religiöse Leben von keinerlei Bedeutung sind.

J. 25, 4. S. 20, 3. v. u. ויראתי ··· קוצר כחי hat T. anscheinend والتخلّف statt والتكلّف gelesen; التكلّف ist aber richtig und bedeutet „mehr bieten wollen, als es möglich oder billig ist", ferner „sich um Dinge bemühen, die Einen nichts angehen". Im Magribinisch-Arabischen sagt man دخل في الكلوف vgl. ٢٣, N. 5.

J. 25, 6 v. u. S. 21, 11. ist שבלים plur. von שבל, eine Verschlimmbesserung von שכרים pl. von שכר „Lohn". Es soll heissen: und ich weiss dass Mancher Lohn verloren geht aus Furcht [vor dem Misslingen des Unternehmens]. T. benutzte den Plur. wegen כמה. Besser wäre: וידעתי שפעמים הרבה יאבד השכר בגלל המורא vgl. ٢٣, 10.

J. 27, 10. S. 22, 12 v. u. וממנו אשאל להורותני ולאזרני בחבורי זה ולהובילני אל מה שיהיה רצוי לו ומתקבל לפניו ממני בדעת ובמעשה בסתר ובגלוי T. wählte für das in der muhammedanischen Theologie übliche علم وعمل „Wissen und Thun" (vgl. ٢٥, N. 8) die im Judentum gebräuch-

sehr eigentümlicher, zum Teil nicht fehlerfreier Weise übersetzt wurden, wurde eine Ausnahme gemacht und eine neue hebr. Übersetzung versucht. J. 403, 6. 410, 3. In dieser Übersetzung wurde auch die äussere Form der arabischen Reimprose (saǧᶜ.) nachgeahmt; spezifisch islamsiche Ausdrücke wurden durch Äquivalente aus dem jüdischen Leben wiedergegebene, die der Autor selbst im Sinne gehabt haben mag [1]).

Freilich konnten im Folgenden nur die wichtigsten, zum richtigen Verständnis des Bachjaschen Werkes notwendigen Berichtigungen und Ergänzungen Aufnahme finden; der hier unternommene Versuch einer Korrektur und Ergänzung des T. kann daher durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch erheben. Eine richtige, dem arabischen Original sich treu anschliessende, hebr. Übersetzung könnte nur durch eine völlige Umarbeitung des T. und eine teilweise ganz neue Übersetzung geboten werden. Indes dürfte die folgende Zusammenstellung genügen, um zu zeigen, mit welcher Vorsicht die T.'sche Übersetzung gebraucht werden muss [2]). Gewiss kann eine sachliche Vertrautheit mit den in diesem Werke behandelten Materien über manche philologische Schwierigkeit hinweghelfen; aber die Zahl der Beispiele ist nicht gering, wo auf Grund einer blossen Interpretation der hebr. Übersetzung ohne Vergleichung des arabischen Originals den jüdisch-arabischen Philosophen Gedanken zugeschrieben wurden, die ihnen ganz fern lagen.

---

1) Von einer deutschen Wiedergabe aller Berichtigungen und Ergänzungen glaubte ich absehen zu dürfen. Nur dort, wo auf die Präzisierung eines Ausdruckes oder Klarlegung eines Gedankens ankam, besonders an Stellen, wo ein Missverständnis seitens des T. vorlag, oder wo seine Uebersetzungsart zu Missverständnissen führen könnte, ist eine Uebersetzung bezw. Erläuterung erfolgt.

2) Noch mehr gilt das von den modernen Übersetzungen, die alle erst auf Grund des Hebr. verfertigt worden sind. Auch die in Gelehrtenkreisen verbreiteten, oben erwähnten zwei deutschen Übersetzungen von M. E. Stern und Emanuel Baumgarten sind nicht frei von falschen Interpretationen, recht ungeschickten Umschreibungen, umständlichen, zum Teil obsoleten Redewendungen und nicht zuletzt von Irrtümern, die auf falsche Lesung des hebr. Textes zurückgehen. Die oben charakterisierte Übersetzungsmethode des T. musste den des Arabischen unkundigen Übersetzern fast unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten. Unter solchen Umständen ist es sogar zu verwundern, dass nicht mehr Missgriffe gemacht wurden, und dass es beiden Übersetzeren gelungen ist, viele schwierige Stellen richtig zu erfassen und auch in verständlicher Form wiederzugeben.

zunehmen oder andere Ausdrücke vorzuschlagen. Hier und da werden in den nachfolgenden Berichtigungen auch manche bereits in den Anmerkungen zum arabischen Text angedeutete Korrekturen erweitert und näher beleuchtet, oder eine nachträgliche Erklärung für den einen oder anderen Ausdruck in T. gegeben, der in den erwähnten Anmerkungen noch nicht erklärt werden konnte. Vgl. zu J. 426, 5, 427, 4. 428, 4. Unebenheiten bei T., die durch inkorrekte Anwendung einer Präposition oder Partikel zu Missverständnissen führen, sind stillschweigend verbessert worden, z. B. zu J. 141, 6.

Nur belanglose Abweichungen vom Original, die entweder auf andere arabische Lesearten, oder auf irrelevante Schreibfehler in T.'s Vorlage zurückgehen, blieben unberücksichtigt.

Da nun in einigen Ausgaben der T.'schen Übersetzung Varianten zum *hebräischen Text* angeführt sind, von denen bald diese, bald jene Leseart je nach dem individuellen Geschmack des Herausgebers Aufnahme fand, so wird in den Berichtigungen diejenige Leseart kurz als die richtige bezeichnet, die mit der in unsere Textausgabe aufgenommenen Leseart übereinstimmt [1]). Ein Teil jener Varianten dürfte von T. selbst herrühren, da manchmal beide Lesearten in den arabischen Hss. eine Unterlage haben. Ein anderer Teil wird aber auf Rechnung von Lesern und Abschreibern des T. zu setzen sein. Nur beiläufig sind auch noch einige Fehler in ed M. E. Stern korrigiert worden, insbesondere solche, die von Stern nicht erkannt und dementsprechend falsch übersetzt wurden, z. B. zu S. 106, 16.

Bei den Berichtigungen und Ergänzungen wurde auf den Charakter der T.'schen Übersetzung so weit als möglich Rücksicht genommen, schon um mit T. in Harmonie zu bleiben. Nur bei zwei grösseren, etwas mehr rhetorischen Stücken, aus der 9. „Pforte", die von T. in

---

1) Im allgemeinen hielt sich M. E. Stern an die ed. Benjacob-Jellinek und nur in wenigen Fällen entschied er sich fürandere, nicht immer richtige Lesearten. Vgl. z. B. zu J. 290, 14, 381, 1. Von einer Anführung anderer Ausgaben der hebr. Übersetzung ist hier Abstand genommen worden, weil eine Vergleichung mehrerer Ausgaben gezeigt hat, dass sie sich in Bezug auf Fehler und Missverständnisse nur wenig von einander unterscheiden. Es muss ausdrücklich hervorgehoben werden, dass manche hier aus T. angeführte Fehler nicht von Tibbon selbst, sondern von Abschreibern und Druckern seiner Übersetzung herrühren. Vgl. z. B. zu J. 11, 15. 133, 15. 369, 3. 413, 3, u. a. m. Im übrigen ist ja bei der Feststellung der richtigen, hebr. Lesearten das arabische Original allein massgebend.

Äquivalent für den Grundtext bietet, vielfach sogar dem Gedankengang eine ganz andere Wendung gibt. Vergl. z. B. zu J. 108, 5 v. u. 267, 3, 290, 2, 367, 7, 426, 5, 442, 2. Nicht selten hat T. absichtlich inhaltliche und sprachliche Änderungen vorgenomen, wenn es galt, Sätze, Anschauungen und Begriffe, die Bachja aus dem Islam übernommen hatte, in eine dem Judentum entsprechendere Form zu übertragen, bzw. durch andere, in der halachischen oder midraschischen Literatur geläufige Ausdrücke und Wendungen zu ersetzen. Vergl. zu J. 27, 10, 146, 3, 166, 7, 263, 4, 441, 9. Freilich glückte ihm dieser Versuch nicht überall, obwohl es auch in solchen Fällen nicht unmöglich gewesen wäre, den von ihm beanstandeten islamischen Formulierungen solche zu substituieren, die auf jüdische Institutionen und Lebensgewohnheiten zurückgehen, und an welche Bachja ja wohl auch gedacht haben mag. Vergl. zu J. 265, 10. An manchen Stellen liess T. sogar ein Wort, ja selbst einen ganzen Satz des Originals ausfallen, weil ihr Inhalt nach seiner Auffassung nicht ganz mit dem Judentum bezw. mit dem spätern Judentum, mit dessen Sitten und Bräuchen übereinstimmte. Vgl. zu J. 116, 5 und ff, N. 5 ferner 441, 9. Mitunter wird das Verständnis der hebräischen Übersetzung dadurch erschwert, dass T. hebräische Wörter in der Bedeutung ihrer gleichlautenden, wurzelverwandten arabischen Homonyma gebraucht oder hebräische Konjugationsformen, die im klassischen Hebräisch eine bereits feststehende Bedeutung haben, nach Analogie der arabischen Konjugationsformen in einer im Hebr. unbekannten Bedeutung verwendet (vergl. zu J. 443, 8. Anm. 1); zuweilen hebraisierte er arabische Wörter in einer Weise, dass sie von einem des Arab. unkundigen Leser ihrer Form nach für hebr. Wörter genommen und in einem Sinne verstanden werden müssen, der in gar keiner oder nur in entfernter Beziehung zu der von T. angenommenen Bedeutung steht. Vgl. zu J. 443, 8.

Charakter der Berichtigungen und Ergänzungen.

In allen oben angeführten Fällen, wie auch an Stellen, wo T. unnötigerweise zu Paraphrasen, z. B. J. 379, 7 oder zu Kürzungen, z. B. J. 86, 6 v. u. gegriffen hat, erwies es sich als notwendig, Änderungen und Ergänzungen in Übereinstimmung mit dem arabischen Text vor-

die entweder das arabische Original selbst zu Rate ziehen können, oder durch hinreichende Kenntnis der arabischen Philosophie und islamischen Theologie im Stande sind, in jedem einzelnen schwierigen Falle sich den Grundtext zu rekonstruieren. T. stand so stark unter dem Einfluss des arabischen Denkens und des arabischen Stils, dass er nicht merkte, wie sehr manche der von ihm neu geprägten Ausdrücke und Neubildungen dem hebr. Sprachgeist durchaus fremd waren. Dieses gilt besonders von den Partien, wo er spezifisch arabische Redensarten und Termini der islamischen Theologie wiederzugeben hatte. Sie wurden von T. dem Original so wörtlich nachgebildet, dass sie für hebr. Leser missverständlich, ja unverständlich sein mussten. Aber auch in Partien, in denen Bachja mehr auf rhetorischen Schwung als auf genaue begriffliche Präzisierung des Gedankens geachtet hatte, hielt sich T. so sklavisch an seine Vorlage, dass seine Übersetzung selbst für tüchtige Hebraisten schwer verständlich ist[1]). Dazu kommt noch, dass T. selbst in mehreren Fällen einen verderbten Text vor sich hatte[2]), oder manches Wort falsch gelesen, bezw. falsch verstanden hat. Vergl. unten zu J. 279,6, 368,4, 381,4, 403,10, 415,3, 416,8. In vielen Fällen gebrauchte T. bei der Übersetzung eines arabischen Ausdrucks oder Terminus ein ähnlich klingendes, womöglich gleichradikaliges, hebr. Wort, dessen Sinn sich aber nicht ganz mit dem des arabischen deckt, das daher kein kongruentes

---

1) Von zahlreichen Stellen derartiger Missverständnisse führe ich nur folgende als Beispiele an. S. p. 266,29 deutscher Text heisst es: dass dein Tritt nicht vom Pfade der Patriarchen und von der Bahn der Alten, *die dem Genesungsheil zuführen*, ablenke etc. Es muss aber heissen: ....Von der Bahn der Alten abweiche und *erfundenen, der Tradition und dem Glauben zuwiderlaufenden Neuerungen sich zuwende* (Vergl. zu J. 267, 3), ferner S. p. 298, 6, 11,... und *seinen beengten Standpunkt* erkennen dass etc, muss aber heissen: und aus der *Beschaffenheit seiner Lage* erkennen dass.... (Vergl. zu J. 297, 8). S. p. 310, 8 v. u. heisst es: unmöglich kann irgend ein *Glück* dauernd ihm verbleiben etc., muss heissen: nnd er erfüllt nicht *seine Pflicht* so lange etc. (Vergl. zu J. 308, 10) S. p. 420 ult.: die Aneignung einer *untersagten Sache* etc., muss heissen: die Aneignung auch nur *eines Pfifferlings* (Vergl. zu J. 413, 13). Dieselben Stellen sind auch in der deutschen Übersetzung von Emanuel Baumgarten in ed. S. G. Stern. Wien 1854 nicht besser übersetzt. Vergl. p. 71 b. Zeile 28. 84*a*, 20 von unten, 133*a*, 20 v. u. Merkwürdigerweise ist p. 89*a*, 14 der hebr. Text richtig, die Übersetzung aber falsch.

2) Vergl. Briefe über den Moreh, ed. D. Ottensoser p. 3. das Schreiben des Samuel ibn Tibbon an Maimūni, wo er sich über die Fehler der Kopisten schon zu *Lebzeiten des Autors* beklagt. Das wird vielleicht mit ein Grund gewesen sein, warum Maimūni die Transskribierung seines philosophischen Werkes in arabische Schrift untersagt hat.

Von den zwei hebr. Übersetzuugen des Bachjaschen Werkes, hat sich bekanntlich nur die Übersetzung des Jehuda ibn Tibbon vollständig erhalten. (Vgl. Proleg. p. 1. N. 2). Mannigfache Gründe, vor allem aber der allmählige Verfall der andalusisch-arabischen Kultur auch unter den Juden, hatten zur Folge, dass neben den philosophischen Werken Saʿadjas, ibn Gabirols, Jehuda Halevis, Maimūnis u. A. auch Bachjas ethisches Werk weniger in der arabischen Ursprache als in der hebr. Übersetzung gelesen und studiert wurde. Die T.'sche Übersetzung ebnete sich bald den Weg von der Provence nach anderen Ländern der Diaspora und verschaffte dem al-Hidāja sowohl wegen seines Inhaltes als auch wegen seiner gemeinverständlichen populären Ausdrucksweise eine Verbreitung, wie sie nur wenigen Erzeugnissen der jüdisch-arabischen Literatur zu Teil wurde. Die T.'sche Übersetzung trat aber immer mehr in den Vordergrund und verdrängte schliesslich das arabische Original fast ganz. Nach der geringen Anzahl der auf uns gekommenen Handschriften, sowie nach ihrem verhältnismässig hohen Alter — die jüngste dürfte wohl kaum später als im 14. Jahrhundert geschrieben worden sein — zu schliessen, muss dies schon ziemlich früh geschehen sein. Die T.'sche Übersetzung vertrat Jahrhunderte lang vollständig die Stelle des Originals, und selbst in neuester Zeit, als auch das wissenschaftliche Interesse für Bachja erwachte, wurde mit wenigen Ausnahmen, und auch da nur sporadisch, nicht das Original, sondern die hebr. Übersetzung als Grundlage für die Bachjastudien benutzt.

Die Übersetzungsmethode des ibn Tibbon.

Bei der sehr gewissenhaft durchgeführten, jedoch eigenartigen Übersetzungsmethode T.'s und der von ihm geschaffenen Terminologie waren Irrtümer und Missverständnisse unvermeidlich [1]). Denn so gross T.'s Meisterschaft im Gebrauch der hebr. Sprache auch war, und so sehr sein tiefes Eindringen in den Geist beider Sprachen Bewunderung verdient, so hat seine Übersetzung doch den Nachteil, dass sie nur von denjenigen überall richtig verstanden werden kann,

1) Über die Versuche, die T.'sche Übersetzung auf Grund des arabischen Originals oder auch unabhängig davon zu berichtigen, vgl. Proleg. p. 3f. und 5. N. 1.

2.

BERICHTIGUNGEN UND ERGÄNZUNGEN ZUR HEBRÄISCHEN ÜBERSETZUNG DES JEHUDA IBN TIBBON[1]).

Die Bedeutung der Tibbonschen Übersetzung.

Die nachfolgenden Berichtigungen und Ergänzungen sind im wesentlichen veranlasst: einmal durch die literaturgeschichtliche Bedeutung und die allgemeine Verbreitung der T.'schen Übersetzung; dann durch die Übersetzungsmethode T.'s als Quelle von Irrtümern und Missverständnissen, und endlich durch die Tatsache, dass in T. kleinere Sätze und grössere Partien des Originals fehlen[2]). Damit haben wir auch die Gesichtspunkte angedeutet, welche für den Umfang und die Form unserer Berichtigungen und Ergänzungen bestimmend waren. Wir wollen jedoch die literaturgeschichtliche Bedeutung der T.'schen Übersetzung und deren Methode aus sprachlichen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten etwas näher charakterisieren, um dann auch über unsere Berichtigungen und Ergänzungen selbst noch einiges zu bemerken[3]).

---

1) Für die Zitate aus der T.'schen Übersetzung benutze ich die am meisten verbreiteten zwei Editionen: die von Benjacob bearbeitete, aber mit Unrecht nach Adolf Jellinek benannte Leipziger Ausgabe von 1846 (= J.), und die von M. E. Stern (nicht S. G. Stern, Wien 1854) mit einer deutschen Übersetzung versehene Wiener Ausgabe von 1856 (= S.). Von beiden Ausgaben werden Seite und Zeile angegeben. Zur bequemeren Vergleichung füge ich überall auch die entsprechende Seitenzahl unserer Ausgabe des Originals in arab. Ziffern hinzu. Über die Aussprache des Namens Tibbon vgl. oben p. 1. N. 1.

2) Die Lücken in T. sind, wie es sich von selbst versteht, in erster Reihe entweder durch Versehen des Übersetzers entstanden, oder sie waren schon in seiner Vorlage vorhanden. Indess ist häufig ein Satz auch infolge eines Homoioteleuton ausgefallen. Andere wiederum mögen vielleicht wegen oder von der Zensur vorgenommen worden sein. Vergl. z. B. zu J. 122, 5, 196, 2, 262, 12.

3) Die in Proleg. p. 40f. gegebene Charakteristik der T.'schen Übersetzung bezog sich hauptsächlich auf ihr Verhältnis zur arabischen Vorlage und ihre hervorragende Eignung als Kontrolle bei der Auswahl der Varr.

mit der Lehre der christlichen, „Irrenden" (Ḍāllīn) herabzusetzen, um sodann den Islām als die allein richtige Lehre vom Glauben an die Einheit Gottes zu verherrlichen. Nun wird es für die Muhammedaner zur *eigenen Belehrung* von Nutzen sein, aus einem der verbreitetsten jüdisch-arabischen Werke zu ersehen, wie rein die monotheistische Auffassung des Judentums ist, und wie streng der reine Glaube an den einzigen Gott von den jüdischen Autoritäten zu allen Zeiten gefordert und als die allererste Voraussetzung und unumstössliche Grundlage der jüdischen Religion hingestellt wurde [1]).

Nur die Muslime gehen durch den Pfad gerade in das Paradies aufrechten Hauptes und freudigen Herzens hinein. Vergl. R. Leszynsky, Traditionen über das Jüngste Gericht, Arab. Text, p. XIX f. etwas anders in *Ṣaḥīḥ Muslim* am Rande von Qasṭalānī zu Buḫārī ed. Būlāq ١٣٠٤ Bd. II, p. ١١٨. Über dieses Genre von Ḥadīṯen werde ich an anderer Stelle ausführlicher handeln.

1) Es verdient verzeichnet zu werden, dass gerade die erste „Pforte" des so viel gelesenen Bechjaschen Werkes *sehr selten* gelesen wird. Dieses wird damit motiviert, dass eine Beweisführung für die Existenz und Einheit Gottes vollkommen überflüssig sei!

Fanatismus keine jüdischen Werke in derselben Schrift, in der der Qur'ān und die heiligen Bücher des Islāms geschrieben sind, duldete, sind im Orient schon längst vorüber. Im Gegenteil, es ist dort in neuerer Zeit das Interesse für die jüdisch-arabische Literatur erwacht, und hervorragende Gelehrte vom Azhar in Kairo, sowie auch andere in Damaskus und Jerusalem haben wiederholt dem Wunsche Ausdruck gegeben, dass wenigstens die wichtigsten jüdisch-arabischen Werke über Philosophie und Ethik in einer auch für die muhammedanischen Kreise zugänglichen Gestalt publiziert werden möchten. Einem solchen durchaus berechtigten und erfreulichen Verlangen zu entsprechen, erscheint umso gebotener, als durch die Zugänglichmachung eines Werkes vom Range und von der wissenschaftlichen Bedeutung des *al-Hidāja* der muhammedanischen Welt gezeigt wird, wie falsch das Judentum in der islamischen Literatur beurteilt worden ist. Durch Samaritaner und Karäer, ganz besonders aber durch jüdische Konvertiten wurden die muhammedanischen Theologen des Mittelalters über die fundamentalsten Grundsätze der jüdischen Religion irregeführt, und nicht selten wurden neben den Christen auch die Juden von Muhammedanern des „heimlichen Polytheismus" الشرك الخفي sowie des Anthropomorphismus التجسيم beschuldigt und deswegen arg verfolgt [1]). Man ging sogar so weit, dass man mit Anlehnung an Sura 2,77,82. 4,49,154. 9,30. allerlei Ḥadīṯe zur Verunglimpfung der jüdischen Lehre erfunden hat [2]). Die Tendenz war, das Judentum auf eine Stufe

1) Selbst ein ausgesprochener Anthropomorphist wie Tāǧ al-Dīn ibn Tajmijja, der zu den berühmtesten Theologen des 12. Jahrhundert gezählt wurde, richtete wiederholt seine Angiffe gegen die Juden ihres angeblieben Anthropomorphismus wegen. Es ist derselbe exclusiv fanatische Hanbalite, der die Ǧahmijja-Schule der Ketzerei beschuldigte, weil sie in ihrem monotheistischen Puritanismus selbst die Zulassung von göttlichen Namen und Attributen نفي الاسماء مع نفي الصفات ablehnten! Vgl. Schreiner, Revue des Études Juives XXXI, 212 ff. und Goldziher, ibid. XXX, 11; ferner Vorlesungen über den Islam, p. 200, N. 3.

2) Aus den verschiedenen Ḥadīṯen dieser Art sei hier folgender, dem Propheten in den Mund gelegter Ausspruch über das Jüngste Gericht angeführt: Dann wird man zu den Juden kommen und sie fragen „wen habt Ihr angebetet?" Sie werden antworten: „Wir haben Gott und den ʿUzeir angebetet". Nur wenige von ihnen werden eine Ausnahme machen. Hierauf wird man zu den Christen kommen und sie fragen „wen habt Ihr angebetet?" Sie werden antworten: „Wir haben Gott, und Christus angebetet." Nur wenige von ihnen werden eine Ausnahme machen. Die Juden und Christen werden aufgefordert, durch den engen Pfad zu gehen, sie fallen aber gleich in die Hölle hinunter.

herausgeben, sondern in arabischer Transskription. Dass der Verfasser sich der hebr. Schrift bedient hat, steht ausser Zweifel; ebenso unzweifelhaft ist es auch, dass manche grammatische Ungenauigkeit auf den Verfasser selbst zurückgeht. [1]) Es wäre daher vielleicht in rein historischer Hinsicht korrekter, wenn die hebr. Schrift in unserer Edition beibehalten worden wäre. Wenn aber trotzdem die Transskription vorgezogen wurde, eine Arbeit, die nicht gerade zur Erleichterung der Aufgabe des Herausgebers beigetragen hat, so geschah es zunächtst aus folgendem Grunde: ein nach Stil und Sprache so echt arabisches Buch wie es das Bachjasche Werk ist, soll sich auch äusserlich in arabischem Gewande präsentieren. Es ist übrigens anzunehmen, dass ein Orientalist einen arabischen Text lieber und bequemer in arabischen Charakteren als in hebräischer Schrift lesen wird, wenn ihm auch die jüdisch-arabische Literatur nicht fremd ist. Die Beibehaltung der hebr. Schrift bei wissenschaftlichen und selbst populären Werken in arabischer Sprache würde ferner nicht einmal den Nutzen haben, den sie in der jüdisch-arabischen Epoche gehabt hat, als es bei den Juden Usus war, sich trotz genauer Vertrautheit mit der literarischen Sprache der Araber der hebräischen Schrift zu bedienen. Denn die *gebildeten* Juden des heutigen Orients gebrauchen ausschliesslich die arabische Schrift, wenn sie das literarische Arabisch schreiben. Nur für die verschiedenen jüdisch-arabischen *Dialekte* haben sie noch eine besondere hebräische Kursivschrift. Es giebt sogar viele unter ihenn, die nicht imstande sind, ein arabisches Buch in nichtarabischen Charakteren zu lesen, ebenso wie es beispielsweise in Deutschland nicht viele deutsche Juden giebt, die die deutsche Pentateuchübersetzung von Moses Mendelssohn in der hebräischen Schrift lesen können, in welcher Mendelssohn sie zuerst selbst veröffentlicht hat.

Für die Transskription war ausser dem noch eine andere Erwägung massgebend: das Werk soll auch der *muhammedanischen Gelehrtenwelt* zugänglich gemacht werden. Die Zeiten, wo der muhammedanische

---

1) Wie August Müller in seiner Abhandlung über ibn abī 'Uṣaibiʿas Geschichte der Mediziner, ʿujūn 'al-anbā', gezeigt hat, kommen derartige Ungenauigkeiten und Nachlässigkeiten in Stil, Grammatik und Orthographie auch bei muhammedanischen Schriftstellern häufig vor. Sitzungsberichte der Bayer. A. d. W. 1884, p. 856 ff.

Glossen, Aenderungen und Korrekturen so zahlreich, dass die Ränder der Blätter kaum ausreichen, um sie alle zu umfassen, und auch der Raum zwischen den Linien hierfür in Anspruch genommen wird. Bald aber werden diese Randbemerkungen geringer, mitunter brechen sie ganz plötzlich ab. Dieses lässt sich einfach daraus erklären, dass die ersteren Partien viel häufiger studiert wurden als die späteren. Die Korrigier- und Glossierlust steht in der Zunahme und Abnahme in einem geraden Verhältnis zum Wachsen und Abflauen des Interesses für das Studium der Bücher. Genau so wird es auch bei unserm Texte der Fall gewesen sein, und das dürfte ein Grund mehr für die Annahme sein, dass die Umarbeitung gerade der ersten Partien, sowie die sonstigen, zahlreichen Varr. in P. und den Petersb. Hss. nicht dem Autor, noch einem Leser, sondern verschiedenen Lesern und Kopisten zuzuschreiben sind. Die Hs. O., sowie die Vorlage des T. dürften hingegen auf Hss. zurückgehen, die von Korrektoren und Glossatoren ziemlich unberüht geblieben waren.

Neben den hier vorgebrachten, äusseren Momenten und den in Proleg. erörterten stilistischen Gesichtspunkten könnte noch eine ganze Reihe von Aenderungen in Rezension P. angeführt werden, die aus inneren, sachlichen Gründen nicht von Bachja vorgenommen sein können. Allein einer Erörterung dieser Gründe müsste eine eingehende Auseinandersetzung über die in der ersten „Pforte" behandelten einzelnen Fragen, sowie über das Verhältnis Bachjas zu anderen Philosophen vorausgeschikt werden. Dieses würde jedoch zu weit führen; es möge hier nur die Andeutung genügen, dass Rezension P. vermutlich einem Autor zuzuschreiben sei, der Bachja in Einklang mit anderen arabischen Philosophen bringen wollte. Darin liegt zum Teil auch die Erklärung dafür, dass gerade die erste „Pforte", die über die Einheit Gottes handelt, einer so gründlichen Umarbeitung unterzogen worden ist.

Die Transskription des Textes in arabische Schrift.

Nun sei noch einiges bemerkt zur Begründung unseres Verfahrens in Bezug auf die typographische Wiedergabe des Textes, den wir nicht in der vom Autor benutzten hebräischen Schrift

Dieser Befund der Petersburger Handschriften ist von grosser Bedeutung für die Entscheidung der in Proleg. erörterten Frage: welche von den zwei Rezensionen O. und P. die ursprünglichere sei, und ob sie beide von Bachja herrühren. Die Thatsache, dass weder O., die auf eine der ältesten Handschriften zurückgeht, noch die hebr. Uebersetzung des ibn Tibbon, die kurz nach dem Tode Bachjas entstand, eine Spur von der Rezension P. aufweisen, spricht schon dafür, dass Rezension P. später als O. entstanden sein muss, und zwar nachdem ibn Tibbon seine Uebersetzung bereits gemacht hatte, da er sonst zu Rezension P. in irgend einer Weise Stellung genommen hätte. Nun lästt sich aus den Petersburger Handschriften der weitere Schluss ziehen, dass Rezension P. nicht einmal zur gleichen Zeit entstanden sei, da A. und C. von einer Handschrift abgeschrieben sein mussten, in der die umgearbeiteten Stücke nicht in dem ganzen Umfange vorlagen, wie in P. Die in Proleg. gegen die Echtheit der Rezension P. geäusserte Ansicht wird also durch die Petersburger Handschriften wesentlich gestützt, und es liessen sich auf Grund des soeben dargelegten Schlusses sogar die Zeitgrenzen für die Entstehung bezw. Vollendung der Rezension P. ziehen, und zwar würde das Jahr 1160 in dem ibn Tibbon seine Uebersetzung gemacht hat, als terminus a quo und das Jahr 1345, das Datum der Handschrift F., als terminus ad quem dienen können.

Im Zusammenhang mit obigen Ausführungen sei hier noch auf eine interessante Erscheinung in den Handschriften besonders hingewiesen, die sowohl zur Aufklärung über die Entstehung der Rezension P. beitragen kann, als auch für die Beurteilung von Umarbeitungen ähnlicher Art in den Handschriften anderer Werke von Wichtigkeit ist. Wie aus dem Apparat und zwar schon aus seinem äusseren Umfang ersichtlich ist, nimmt die Zahl der Varr. nach der vierten „Pforte" zusehends ab und hört gegen Schluss fast gänzlich auf. Diese Erscheinung ist in den Hss. von vielgelesenen Werken sehr häufig. In mancher alten Hs. sind in den ersten Partien

---

١٨٨, 1 ff., die darauf zurückzuführen ist, dass F. *zehn* statt *fünf* „Prämissen" ١٨٥, 8 zählt. Im Übrigen ist ١٨٥, 10. bis ١٨٧, 1 ff. ein Seitenstück zu ١٨٤, 7—20. mit auffallenden Abweichungen, die jedoch hier nicht erörtert werden können.

derung erkennen, so wenn er z. B. p. ٢٧٠, 12 تلامذته „Schüler" statt الحواريين „die Jünger" (Jesu) setzt, wie weiter unten gezeigt werden soll. Im Uebrigen verweisen wir auf die Erläuterungen zu der an anderer Stelle erfolgten wörtlichen Wiedergabe einiger von Bachja benutzten islamischen Quellen.

Alle diese Beispiele liefern einen Beweis mehr dafür, dass in zweifelhaften Fällen selbst den besten Hss. nur ein relativer Wert zukommt. Andererseits bieten sie ein brauchbares Kriterium für die Auswahl der Varianten und zeigen, dass ein Zurückgehen auf die von den Autoren benutzten Quellen, soweit sie ermittelt werden können, auch für die Feststellung des Textes von Bedeutung ist.

Die „Rezensionen" O., P. und die Petersburger Hss.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, in welcher Weise die Petersburger Handschriften in Einzelheiten von einander abweichen. Es giebt aber noch andere Abweichungen, die sich auf ganze Stücke erstrecken. Wie bereits in Proleg. p. 36 ff. dargelegt wurde, weicht die Handschrift P. in der Einleitung, in der ersten „Pforte" und am Anfang der zweiten „Pforte" dermassen von O. ab, dass man mit Bezug auf diesen Teil des al-Hidāja wohl mit Recht von zwei verschiedenen Rezensionen sprechen kann. Nun ist der Befund der Petersburger Handschriften sehr beachtenswert: A. und C. stimmen weder mit O. noch mit P. ganz überein (vergl. p. ٥٨, N. 14, p. ١٨, N. 11, p. ٥٥, N. 2, p. ٩٨, N. 1), sondern folgen bald O. bald. P. in der in Proleg. p. 37, N. 1 bereits angedeuteten Weise, d. h. sie folgen in denjenigen Stücken, in denen sie von einander differieren, entweder O. oder P., nicht aber beiden Rezensionen in einem und demselben Stück. A. und C. bilden somit eine aus O. und P. combinierte Rezension und zwar eine solche, in der das eine Stück ganz aus O., das andere Stück ganz aus P. übernommen worden ist. Im Gegensatz zu A. und C. zeigen die etwas jüngeren Handschriften B. und F. eine auffallende Uebereinstimming mit P., selbst in Zusätzen und häufig sogar in orthographischen Fehlern; nur selten weisen sie auch Lesearten aus O. oder einer anderen Handschrift auf [1]).

---

1) Bemerkenswert in F. Blatt 57 ist eine starke Abweichung bezw. Umarbeitung von

treffen, das allein mögliche war und sich nachträglich auch *in der Regel* als das richtige erwies, so hat doch die Vergleichung unseres Textes mit den entsprechenden Quellen Bachjas gezeigt, dass an manchen Stellen die im kritischen Apparat verzeichnete, nur von einer oder zwei Hss. gebotenen Leseart, die allein richtige ist, während die in den Text aufgenommene, von mehreren Hss. bezeugte Leseart, eine von Abschreibern vorgenommene Aenderung darstellt. Dieses ist überall dort der Fall, wo die betreffende von uns als Variante notierte Leseart mit der Leseart der von Bachja benutzten Quelle übereinstimmt. Die Möglichkeit, dass an solchen Stellen Bachja selbst von seinen Quellen abgewichen, und dass die ursprüngliche Leseart von einem Abschreiber auf Grund der islamischen Quelle wiederhergestellt worden sei, dürfte bei der Unwissenheit der Abschreiber und ihrer in Proleg 32ff. u. oben gekennzeichneten Verständnislosigkeit ausgeschlossen sein. Wohl hat sich Bachja nicht immer wörtlich an seine Quellen gehalten und dort, wo die, wenigstens uns vorliegenden Hss. des al-Hidajah von der betreffenden Quelle abweichen, könnte wohl eine von Bachja selbst vorgenommene Aenderung vermutet werden, z. B. p. ٤٩, 2f. und Note 2 منقّشة statt منصوبة und مكنوزة statt مخزونة, oder المستعمل statt المخوّل. Von Bachja selbst herrührende Aenderungen liegen an solchen Stellen vor, wo sich die betreffenden Abweichungen daraus erklären lassen, dass Bachja einen undeutlichen bezw. unpunktierten Text vor sich hatte und daher anders auffasste als die muhammedanischen Abschreiber seiner Quellen, z. B. p. ٣٩٣, 5 hat Bachja וחזנה = وحُزنه geschrieben. In Ms. Ahlw. 3962, wo die von ihm benutzte Quelle vorliegt, steht aber حُرْقَته. Dies kommt daher, dass وحرڡه in Bachjas Vorlage ohne diakritische Punkte stand und von Bachja für وحزنه genommen wurde. Dasselbe gilt auch vom Worte ללעאקל p. ٣٩٣, 18, das eine Transkription von للعاقل ist, wofür die erwähnte Handschrift aber richtig للغافل bietet. Freilich gibt es Stellen, wo Bachja seine Quelle richtiger aufgefasst hat als die muhammedanischen Schreiber, sodass nunmehr auf Grund des Bachjaschen Textes die von ihm benutzt Quelle eine Korrektur erfährt. Bei vereinzelten Abweichungen lässt sich auch ein innerer Grund für Bachjas Aen-

fehler und jedes Missverständnis unwissender Kopisten oder unbedeutende stilistische und grammatische Varianten, bezw. Änderungen durch Anweisung eines Raumes im Apparat zu honorieren. [1]) Ebensowenig sind Varianten in Zitaten aus Bibel und Talmud verzeichnet worden, weil sie nur auf ungenaue Wiedergabe der betreffenden Stellen zurückgehen, die zumeist aus dem Gedächtnis niedergeschrieben worden sind. [2]) Die in verschiedenen Ausgaben der Tibbonschen Übersetzung vorkommenden Abweichungen im hebräischen Akrostichon am Schlusse des al-Hidāja p. ٤٢٨ f., sowie in der darauffolgenden Castigatio ברכי נפשי sind belanglos. Dem Gebet יי שפתי תפתח p. ٤٠٠ ff. liegt der von S. D. Luzzatto in ed. S. G. Stern Wien 1854 abgedruckte Text zu Grunde, und die wenigen, ebenfalls unbedeutenden Varianten sind von Luzzatto daselbst angeführt worden.

Der Wert der Quellen Bachjas für die Beurteilung der Varianten.

Die Aufdeckung der islamischen Quellen Bachjas, die zum grössten Teil erst nach der Drucklegung unseres Textes erfolgt ist, hat auch für die Beurteilung des Variantenmaterials ein Resultat zutage gefördert, das hier erwähnt zu werden verdient. Wenn das von uns befolgte Prinzip, eine Entscheidung für die eine oder andere Leseart nur auf Grund einer grösseren Uebereinstimmung der Hss. untereinander, namentlich wenn sich auch O. unter ihnen befand, zu

---

1) Diese Art von „Variantenjägerei", wie sie Fleischer zu bezeichnen pflegte, die in manchen Editionen, besonders in Dissertationen üblich geworden ist, trägt wahrlich sehr wenig zum Verständnis des Textes bei und ist zuletzt nur eine Wissenschaft von der Unwissenheit der Kopisten und Glossatoren.

2) Bei biblischen und sonstigen Zitaten hat man in der Regel kein so grosses Gewicht auf eine genaue Wiedergabe gelegt. Man zitierte aus dem Gedächtnis weil es an Büchern mangelte. Diese Praxis ist noch heute in Jemen und in anderen entlegenen Gegenden des Orientes üblich, wo Druckwerke selten, Handschriften nur in wenigen Händen vorhanden sind. Es sei auf diese Thatsache ganz besonders hingewiesen, weil den Varianten der in der rabbinischen Literatur zitierten Bibelverse eine viel zu grosse Bedeutung beigemessen wird. Solche Varianten haben nur dann einen gewissen textkritischen Wert für die Bibel bezw. eine halachisch-geschichtliche Bedeutung, wenn sie durch die LXX gestützt sind, wie Aptowitzer an einigen Beispielen gezeigt hat (Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur), oder wenn sie nachweislich auf absichtlichen Aenderungen beruhen.

Abschreibern herrühren und in den Text verständnislos aufgenommen wurden, vergl. z. B. p. ٢٤٣ N. 2. ٣١٢, N. 1. ٣٩٧, N. 2. Auch F. hat manche derartige Zutat seinerseits, z. B. p. ٢٩٥, Note 6. In einem andern Falle ist in D. ein Zusatz irrtümlicherweise in den Text aufgenommen worden, vergl. p. ٢٤٥, Note 3. Dieser Zusatz zeigt einen offenbaren Widerspruch zu unserem Text. Er stand wohl am Rande der Vorlage des D. und rührte von einem Leser her, der gegen die von Bachja aus einer muhammedanischen Quelle angeführten Anekdote polemisieren wollte [1]. Der Abschreiber fügte ihn nun verständnislos dem Text ein. Mancher Zusatz findet sich zugleich in 2 Handschriften, z. B. p. ٢٨٩, Note 1 in B. und P. Manche Varianten in Verbal- oder Nominalformen, aber auch sonst in der Orthographie lassen sich aus dem Idiom oder der Aussprache der Schreiber der *Handschrift* erklären. In anderen Fällen lässt eine Variante auch auf die Orthographie der *Vorlage* jener Handschrift Schlüsse ziehen. So hat F., um nur zwei von vielen Beispielen anzuführen, sehr oft für פתּרד das unsinnige פתרדד. Nach magribinischer Schreibweise wird das Taschdid durch eine Doppelschreibung des betreffenden Buchstaben gekennzeichnet, (Proleg. p. 24, N. 2.). Der Kopist hat nun dieses Wort für die zweite Form genommen. Auf Seite ٣٥٧, Note 6. gab ihm ein anderes orthographisches Missverständnis Anlass zu einer falschen Korrektur. In seiner Vorlage stand ארדכהא er nahm es aber für den Infinitiv und änderte demnach auch das darauffolgende ותמכן in den Infinitiv ואלתמכן.

Es liesse sich noch Einiges über andere Arten von Varianten und Zusätzen sagen, die von Leseren und Kopisten stammen und den Text verunstaltet haben. Allein die grosse Menge von Laa., die im Apparat verzeichnet worden sind, dürfte genügen, um den Forscher nach dieser Richtung hin zu orientieren. Wenn da auch manche offenbare Fehler notiert worden sind, so geschah es nur soweit es zur Charakterisierung der Hss. bezw. der Abschreiber geboten schien. Hingegen wurde es nicht für notwendig erachtet, jeden Schreib-

---

1) Die Quelle des in der Variante angeführten Spruchs ist Pesiqta Rabbati c. 25, nur ist sie nicht richtig wiedergegeben. Dort heisst es mit Bezug auf Pr. 3, 9: כבד את ה' מהונך במה שחננך שאם אתה בעל נוי קלסתו בנוי אם קולך נאה והיית יושב בבית הכנסת עמוד וכבד את ה' בקולך, חייא בן אחותו של ר' אליעזר הקַבָּר היה קולו נאה והיה אומר לו חייא בני עמוד וכבד את ה' במה שחננך

urteilung der Handschriften von Interesse ist, das Verfahren der Abschreiber und die ganze Art und Weise, wie sie ihren Text behandelten, kennen zu lernen. Manche Variante erweist sich als die Änderung eines Lesers oder Abschreibers, die aber nicht immer als Korrektur bezeichnet werden darf, weil sie auf Missverständnissen der Korrektoren beruht. Weil nun solche und ähnliche Textänderungen von Lesern, Abschreibern und von T. selbst, wie an anderer Stelle gezeigt wird, vorgenommen wurden, konnten manche Laa., die nur in einer Hs. oder nur bei T. vorkommen und eine gewisse Tendenz verraten, keine Aufnahme in den Text finden, selbst wenn sie sinngemässer erschienen, wie z. B. in J. 442, 13. Wie sollte denn festgestellt werden können, ob die bessere La., die einer anderen von mehreren Hss. beglaubigten La. gegenüber steht, nicht eine spätere Korrektur darstellt? [1]) Dasselbe gilt auch von Abweichungen in Konjugationsformen: auch da war es nicht immer leicht zu entscheiden, welche Form die ursprünglichere ist. Gerade in dieser Beziehung haben die Abschreiber grosse Willkür walten lassen, namentlich wo ihnen die richtige, allgemein übliche Form nicht klassisch genug vorkam. Da finden sich Beispiele, wo durch die Aenderung einer Konjugationsform nicht der gewünschte Sinn wiedergegeben, oder ein ganz anderer Sinn hineingebracht ist, z. B. تعبّر statt اعتبر oder يتوجّع statt يتلجّج. Bei manchen Varianten hat man sogar den Eindruck, dass sie erst auf Grund der T. Uebersetzung gemacht wurden. Dieses ist vielleicht daraus zu erklären, dass das betreffende Wort oder die betreffende Stelle in der Vorlage des Abschreibers gefehlt hat und erst durch Retroversion aus T. in den Arab. Text ergänzt wurde, vergl. z. B. zu J. 141, 6. In unserem Text p. ١٨٨, Note 6 hat P. وأعتب statt وعوتب O. أعقب genau wie T. נענש „bestraft werden" nicht „getadelt werden", vergl. zu J. 220, 14. Ferner scheint im Zusatz bei P. p. ٢٥٣, N. 3 ebenfalls eine Retroversion aus T. vorzuliegen. Vergl. noch p. ١٨٠, N. 1. In den Handschriften sind auch manche Zusätze enthalten, die von Lesern oder

---

1) Aus dieser Erwägung heraus liess ich an einigen Stellen الواحد الحق stehen, weil alle Hss. so lauten, obwohl nach meinem Gefühl الحقيقي richtiger wäre Die Möglichkeit, dass das so häufig vorkommende אלחקיקי in אל חק abgekürzt war, wäre ja nicht ausgeschlossen.

3128, sowie das Oxforder Fragment Neubauer N°. 981 eine irgendwie nennenswerte Ausbeute ergeben, zumal da die meisten Blätter beschädigt sind [1]).

Bei der Wahl der Varianten ist nach den Prinzipien verfahren worden, die in Proleg. p. 40 f. näher auseinandergesetzt wurden. Da O. als Grundlage gedient hat, so ist bei Divergenzen der Handschriften untereinander dem Texte von O., wenn auch nicht immer, so doch in der Regel, der Vorzug gegeben worden, namentlich wenn er mit T. oder einer Handschrift übereinstimmte. Sonst konnte in den Teilen, die sich in verschiedenen Handschriften erhalten haben, fast durchgehend eine Uebereinstimmung von drei und noch mehr Handschriften für unseren Text festgestellt werden. Somit dürfte unser Text der Urhandschrift des al-Hidāja am nächsten stehen, wohl noch näher als die T. Uebersetzung.

Die in den Text nicht aufgenommenen Lesearten sind, soweit sie irgend welches Interesse bieten konnten, im Apparat verzeichnet worden; selbst solche Varianten, die fehlerhaft sind, wurden in grosser Zahl in den Apparat aufgenommen, um die Verständnislosigkeit der Abschreiber zu zeigen, namentlich in schwierigeren Partien, die eine tiefere Kenntnis der Sprache voraussetzen [2]). Auch Varianten, die in idiomatischer Beziehung von Interesse sind, insbesondere, wenn sie aus dem lebendigen Sprachgebrauch herrühren und auf die Heimat der Abschreiber Schlüsse zulassen, haben im Apparat Aufnahme gefunden [3]). Grosses Gewicht wurde darauf gelegt, in die Abschreibearbeit tiefere Einblicke zu gewähren, da es für die Be-

---

1) Das grösste Fragment N°. 3128 umfasst 16 Blätter in 8° aus verschiedenen „Pforten". N°. 3108 in 8° hat 4 Blätter aus der zweiten und dritten „Pforte". N°. 2382 in 16° drei Blätter aus dem Anfang. N°. 1561 in 16° zwei Blätter aus der neunten „Pforte" und N°. 2427 in 16° nur ein Blatt. Das Oxforder Fragment hat sechs zusammenhanglose, defekte Blätter (vergl. Proleg. p. 17, Note 1).

2) In der Regel ist die Transskription in arabische Lettern auch auf die Varr. ausgedehnt worden; nur in Fällen, wo Missverständnisse und Buchstabenverwechslungen sich aus den hebräischen Charakteren besser erklären lassen, wurde die hebräische Schrift beibehalten.

3) Ausgenommen sind Varr., bei denen die Tendenz obwaltet, die Formen etwas klassisch zu gestalten, wobei die der Gramm. völlig unkundigen Abschreiber die grössten Verstösse gegen die Gramm. begingen, z. B. פיהן für فيه oder מנהן für منه אלי אלאבד"ז für إلى الأبد und dgl. mehr.

selbst angesehen werden, da die jüdisch-arabischen Werke des Andalus doch meist, wenigstens in den ersten Zeiten, von magribinischen Schreibern kopiert wurden, und erst aus ihren Abschriften viele magribinische Idiotismen und orthographische Eigentümlichkeiten in die Handschriften der anderen Länder übergegangen sind. Man beachte, dass selbst eine so typisch jemenische Handschrift, wie O. auch vereinzelte Magribinismen aufweist [1]).

Das Variantenmaterial und seine Verwertung für den Text und den Krit. Apparat.

Alle diese Handschriften konnten neben der unserer Edition zu Grunde gelegten Handschrift O. bei der Feststellung der endgültigen Form des Textes in ausgiebiger Weise benutzt werden und haben auch ihre guten Dienste geleistet. In mancher Handschrift hat sich der eine oder andere Passus, mitunter auch eine ganze Partie erhalten, die weder in den übrigen Handschriften, noch in der T. Uebersetzung vorhanden sind. Auch die vielen Abweichungen im einzelnen haben trotz ihrer Manigfaltigkeit an vielen schwierigen, ja unverständlichen Stellen die Herstellung eines sinngemässen und korrekten Textes ermöglicht. Ausser den erwähnten Handschriften war auch die T. Uebersetzung, wie bereits in Proleg. p. 42 ausführlich dargetan wurde, bei der Auswahl der Lesearten, zu Rate zu ziehen; dagegen ist das vom Karäer Daniel ibn Fīrūz im sechzehnten Jahrhundert aus dem al-Hidāja verfertigte Kompendium al-Muršid nur teilweise herangezogen worden, und zwar ohne nennenswerten Nutzen, da die tendenziös gehaltenen Aenderungen zur Vorsicht mahnten [2]). Ebensowenig haben die kleinen aus losen, einzelnen Blättern bestehenden Petersburger Fragmente Firk II Nos. 1561, 2382, 2427, 3108,

1) Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Handschriften jüdisch-arabischer Werke, die nicht im Andalus entstanden sind, z. B. das maimūnische Dalālat al-ḥā'irīn und die meisten Werke Sa'adjas, sehr wenige oder gar keine Magribinismen, hingegen aber jemenische Eigentümlichkeiten aufweisen, da die erwähnten Werke gerade in Jemen eine grosse Verbreitung gefunden hatten, und von da aus in zahlreichen Handschriften nach andern Ländern gewandert waren, wo sie dann auch von nicht-jemenischen Schreibern kopiert wurden.

2) Eine genaue Beschreibung dieses Kompendiums findet sich in Orient XII, p. 737 ff. Vielleicht würde eine noch genauere Analyse von einem karäischen Gesichtspunkte aus einiges Interesse bieten.

eine so auffallende Aehnlichkeit mit P., dass man soger geneigt sein könnte, für beide Handschriften einen und denselben Schreiber zu vermuten. Auch im Format und in der Beschaffenheit der Blätter, von denen viele Pergament sind, ist die Aehnlichkeit mit P. eine sehr grosse. Auf magribinischen Ursprung deutet ferner der Name Abu Dirham hin, der vermutlich Grossvater des Schreibers der Handschrift war [1]). Bei F. ist es sehr wahrscheinlich, dass die Handschrift selbst aus dem Magrib stammt, da zahlreiche Magribinismen darin vorkommen. Jene Magribinismen könnten schwerlich *alle* aus der Vorlage des F. stammen und vom Schreiber nur nachgeschrieben worden sein. Bei C., besonders aber bei A. sprechen sowohl die Schrift als auch manche orthographische Eigentümlichkeiten für ägyptische Herkunft. Dagegen sind für die Bestimmung der Heimat des D. keine sicheren Anhaltspunkte zu finden; es dürfte aber wohl auf eine magribinische Vorlage zurückgehen. Dass die meisten Handschriften des al-Hidāja aus dem Magrib stammen, darf uns nicht wundern, da die ersten Abschriften dieses Werkes in der Heimat des Autors verfertigt worden sind und als Vorlagen von den Abschreiben in anderen Ländern benutzt wurden. Es muss aber gleich hier hervorgehoben werden, dass für die begründete Annahme eines magribinischen Ursprungs jüdisch-arabischer Handschriften eine gewisse Regelmässigkeit in der Wiederkehr von Magribinismen notwendig ist, namentlich von Verwechslungen orthoepischer Natur, die unverkennbar die mundartliche Aussprache des Schreibers wiedergeben. Das blos sporadische Vorkommen von derartigen Eigentümlichkeiten aber darf nicht gleich als sicherer Beweis für die magribinische Herkunft der betreffenden Handschrift

---

1) Auf Bl. 47*a* findet sich zu p. ٢٤١, 2 ff. eine Randbemerkung, die in Stil und Orthographie wohl auf Aleppo oder Aegypten hinweist. Sie stammt jedoch nicht vom Abschreiber der Hs. selbst und dürfte von einem Leser herrühren. Sie lautet folgendermassen: הדא אלכלאם וגדתה פי אלמקדמה לר׳ יפת׳ ב׳ דוד הצעיר(?) אסתמח לנפסה פי ספר המצוות בתאעו קאל הח׳ הג׳ אבו סעיד נע תע גלאלה קדרה להתמכנה מן אלעלום ולכונה פי עצר אלעלמא ואלאכיאר קאל וקד עלם א׳ סב׳ ותע׳ אנה קד תקלו עליי כתירא תאליף הדא אלכתאב לאנני אעלם אן אלדין ילומון אכתר מן אלדין יעדרון פצלא ען אנהם ישכרון ואנה לא מחאלה וגד פי אי באב...

Sie ist von David bar Mūschē, ibn Abi Dirham geschrieben; die Datierung lautet:

כמל... ללה... וכתבתי אותי אני דוד בר משה נ״ע אבן אבי דרהם לכביר השם המיב הנעים ר׳ מושה מ״ן[בן... ר׳ מכלוף תנ״צבה ידיע ן׳.... השם יזכהו לקרות בו הוא ובניו ובני בניו וזרע זרעו עד סוף כל הדורות ככתוב לא ימישו מפיך וכו׳ אמן כן יהי רצון [1]. Die übrigen drei Petersburger Handschriften haben kein Datum: In D. und C. fehlen, wie wir gesehen haben, Anfang u. Schluss, und in A. ist das letzte Blatt beschädigt. Nach äusseren Merkmalen der Handschriften zu urteilen, sind alle drei Handschriften kaum jünger als 14. Jahrhundert, und A. dürftesogar noch viel älter sein.

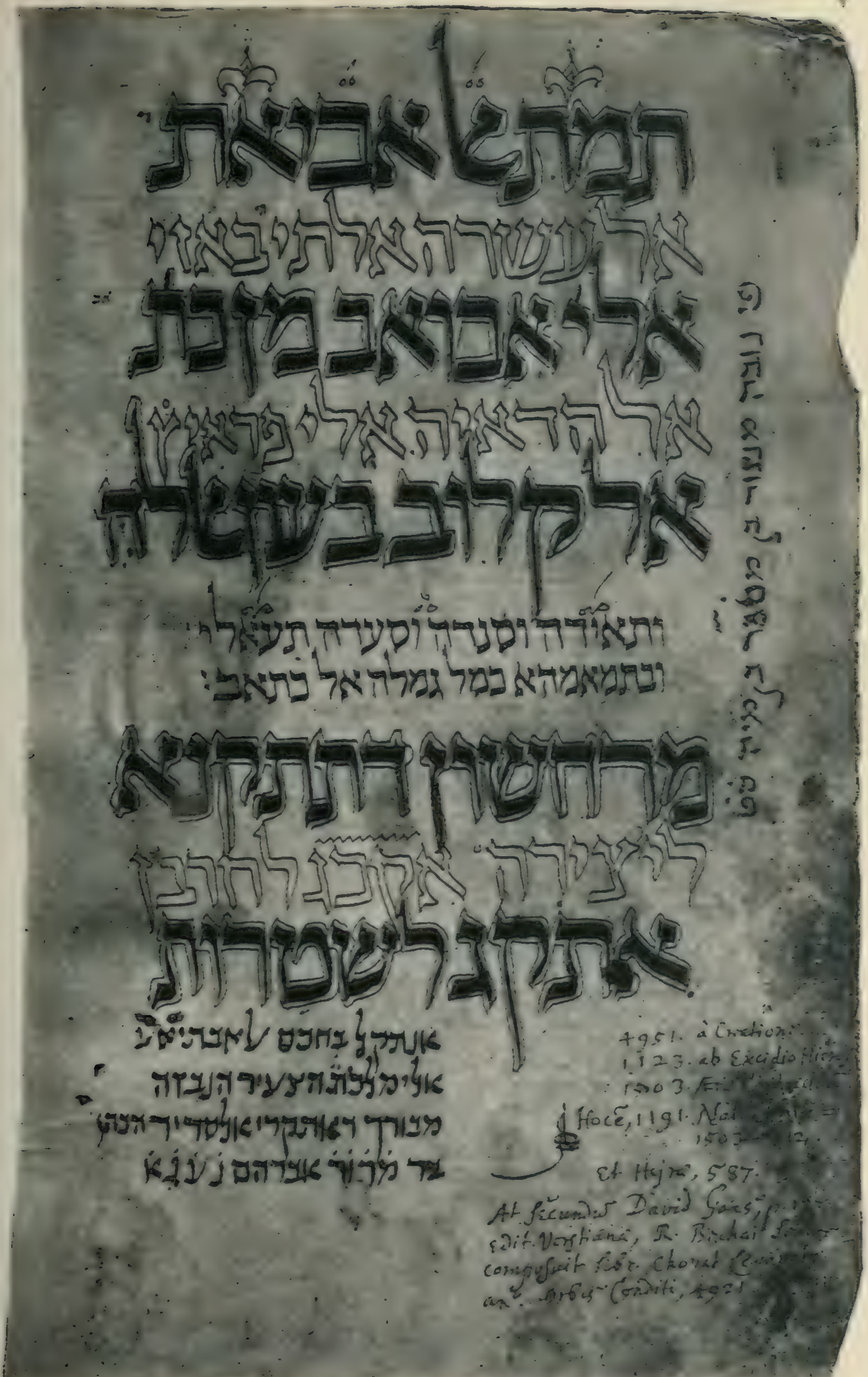
Eine genauere Beschreibung der Petersburger Hss. in der Weise wie sie in Proleg. a. a. O. von O. und P. gegeben wurde, erscheint hier nicht notwendig, weil viele Einzelheiten in ihnen von derselben Art sind, wie in O. und P., sodass ihre Erörterung hier nur eine Wiederholung wäre.

Die in den Proleg. a. a. O. niedergelegte Untersuchung der Hss. O. und P. hat Kriterien aufgezeigt, die zur Ermittelung der Heimat der Handschriften dienen und für die Beurteilung und richtige Verwertung des Variantenmaterials bei Editionen überhaupt massgebend sind. Nach denselben Kriterien wurden auch die Petersburger Handschriften beurteilt und für unsere Edition verwertet. Ueber die Varianten, insoforn sie für unsere Edition von Interesse sind, soll weiter unten manches bemerkt werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass auch bei einigen Petersburger Handschriften aus der Eigentümlichkeit mancher Variante auf die Heimat der Handschrift bezw. des Abschreibers Schlüsse gezogen werden können. So darf für B. mit Bestimmtheit maghribinischer Ursprung angenommen werden [2]. Ausserdem zeigt die Handschrift im Duktus

---

1) Falls dieser David mit dem Grossvater des bekannten Abu Dirham aus Sevilla (um 1340 n. Chr.) identisch sein sollte, was ich jedoch nicht behaupten möchte, so würde die Hs. B. aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sein. Viel jünger dürfte sie kaum sein.

2) Unter Magrib ist selbstverständlich auch Andalusien zu verstehen. Die magribinisch-arabischen Dialekte dürften nicht sehr wesentlich von den arabischen Mundarten verschieden sein, die in Andalusien gesprochen wurden. Dieses geht aus dem Dīwān des ibn Qozmān aus dem Andalus (ed. D. von Günzburg) ziemlich deutlich hervor, trotz der klassizierenden Tendenz, die darin oft zum Ausdruck kommt.



ותמאמהא כמל גמלה אל כתאב
מרחשון דתתקנא
4951. à Creatione
Et Hejrae, 587.

No. 3.

Die Hs. C. hat 66 kleine Blätter. Der darin enthaltene Text gehört dem ersten, zweiten und dritten Abschnitt an, beginnt mit p. ٥٣, 2, bricht mit p. ١٤٤, 3, ab, und hat folgende Lücken: p. ٥٨, 5—٦٠, Col. O. 20; p. ٧٨, 11—٨٠, Col. O. C. 9; p. ٨٧, Col. O. C. 12—٨٩, 18; p. ٩٥, 18—١٠٩, 17; p. ١١٤, 5—١٢٠, 13; p. ١٢١, 4—١٢٦, 14; p. ١٣٢, 21—١٣٩, 12.

Datum und Heimat der Hss., idiomatische Eigentümlichkeiten.

Was nun die Entstehungszeit der Petersburger Handschriften betrifft, so ist sie nur bei F. festzustellen. Sie ist von ʿObadja ben Chijja zwischen 5103—5105 der Schöpfung = 1343—1345 n. Chr. geschrieben worden. Seine Angabe hierüber lautet im Kolophon:

כמל כתאב אלהדאיה בעון אללה ופצ̇לה תאליף אלואעץ̇ אלאגל̈ ר׳ בחיי הדיין נצ̇ר אללה וג̇הה לעובדיה בר חייא ש̈ץ̇ נפעה אללה בה הוא וזרעו וזרע זרעו עד סוף כל הדורות וכאן אלפרוג מנה יום אלכמים אלעשיתי יט̈ יום מן טבת... כמסה אלאף ומיה..... קה̈. Dann heisst es weiter: נגמר הספר הראשון שכתבתי אני עובדיה שנת חמשת אלפים ומאה ושלש שנים בחמשה עשר באלול׳ בעזרת התולה עולמו בידו כאשכול. Darauf folgt: נגמר הספר השני שכתבתי בעזרת יוצר נשמתי בשבעה עשר בתמוז שנת חמשת ומאה שנים וארבעה׳ בעזרת בורא יסודות ארבעה [1]. Auch die Handschrift B. ist am Schluss datiert, nur ist gerade die Jahreszahl nicht mehr leserlich.

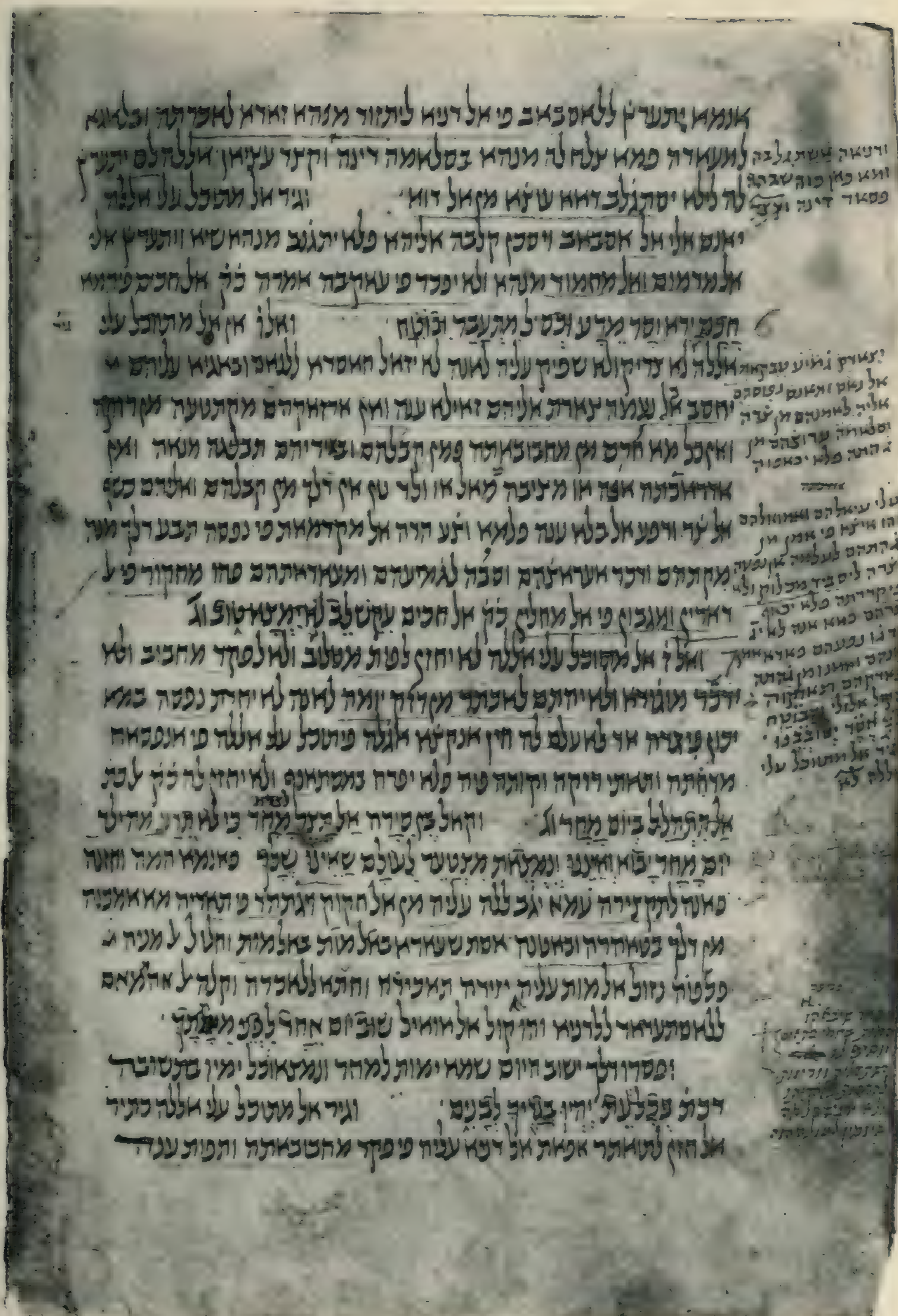
1) Das erste Datum 5105 = 1345 n. Chr. bezieht sich auf das ganze Buch, die zwei letzten Daten 5103 und 5104 = 1343—4 n. Chr. auf die zwei ersten „Pforten" bezw. auf zwei Fascikeln des Buches. Das „zweiten Buch" kann kaum mit dem „zweiten Teil" in O., d. h. den letzten 5 „Pforten" identisch sein (vergl. p. ٢٥٧, N. 2), da sonst die Daten 5104 als Vollendungsjahr des „zweiten Buches" und 5105 als Vollendungsjahr des „ganzen Buches" in Widerspruch zu einander stehen würden. Neben der Datierung enthält die Handschrift noch eine Notiz, in der das Geburtsjahr 5105 von Moses bar Chijja und Saadja bar Chijja, sowie das Todesjahr 5106 von Joseph bar Jehuda angegeben sind. Am Schluss und in der Mitte der Handschrift findet sich der Siegelabdruck eines Eliezer Mendes als ihres einstigen Eigentümmers. Dass der Abschreiber *eschkōl* mit *Elūl* reimt, ist aus der magribinisch-hebräischen Aussprache des ō wie ū zu erklären, also *eschkūl*, *ethmūl*, *gādūl* u. s. f.

des Kritischen Apparats, empfiehlt sich eine Zusammenstellung der Lücken aller Petersburger Hss., nachdem auf die wenigen Lücken in O. nnd P. bereits Proleg. 34 f. hingewiesen wurde. Von unserer Edition enthält F. im ganzen ungefähr 340 Seiten, A. 220, D. 114, B. 194, und C. blos etwa 53 Seiten. F. hat 118 Blätter in 4⁰. Es beginnt nach unserem Texte mit p. ۸, 16 und reicht bis zum Schluss. Die Lücken sind folgende: p. ۸۸, 10 bis ۹۱, 9, von hier bis zu Beginn des 3. Abschnittes p. ۱۲۵, ist das Ms. durch Wasserflecke beschädigt und schwer leserlich. Es fehlen ferner p. ۱۳۰, 8—۱۳۵, 12; p. ۱۳۷, 5—۱۳۹, 7; p. ۳۰۱, 19—۳۰۴, 9; p. ۳۳۵, 13—۳۳۸, 4; p. ۳۸۴, 2 bis ۳۸۹, 14; p. ۳۱۲, 2—۳۱۴, 3 scheint in der Vorlage des F. ein Blatt gefehlt zu haben, oder es wurde vom Abschreiber versehentlich überschlagen.

Die Hs. A. hat 99, Blätter in 8⁰., sie beginnt nach unserem Text mit p. ۹, 10 und endet mit p. ۳۹۷. Die Lücken sind folgende: p. ۷۷, 10—۱۰۷, 10; p. ۱۱۰, 22—۱۱۹ unten; p. ۱۳۰, 16—۱۴۳, 15; p. ۱۴۵, 20—۱۴۹, 10; p. ۱۵۱, 4—۱۶۳ Mitte; p. ۱۷۵, 3—۱۷۷ Mitte; p. ۱۷۹, 13—۱۸۱, 16; p. ۱۸۹, 5—۱۹۹, 18, p. ۲۰۰, 15—۲۰۲, 17; p. ۲۱۰, 10—۲۱۹, 16; p. ۲۱۹, 4—۲۲۸, 7; p. ۲۳۰, 13—۲۴۵, 3; p. ۲۵۷, 9—۲۷۵, 18; p. ۲۸۱, 5—۳۰۲, 13; p. ۳۰۷, 11—۳۱۱, 18; p. ۳۳۳, 10—۳۳۵, 18; p. ۳۴۰, 11—۳۴۴, 18; p. ۳۴۹, 10—۳۵۱, 18; p. ۳۶۸, 13—۳۷۰, 20; p. ۳۷۳, 7—۳۸۴, 18. Das Schlussblatt ist etwas defekt.

Die Hs. D. hat 121 Blätter in 4⁰., sie beginnt mit p. ۱۲۲, 10 unseres Textes und schliesst mit p. ۳۳۴, 4. Soweit sie erhalten ist, ist sie lückenlos und zeigt eine schöne, ziemlich korrekte Schrift.

Die Hs. B. hat 97 Blätter, sie beginnt nach unserem Texte mit p. ۳۷, 14, und reicht bis zum Schluss. Sie weist folgende Lücken auf: p. ۴۰, 7—۴۹, 4; p. ۹۳, 14—۹۹, 13; die folgenden 2 Blätter sind stark beschädigt; p. ۱۰۵, 3—۱۱۵, 11; von hier bis p. ۱۹۴, 13 sind nur einige Blätter gut erhalten, die übrigen fehlen oder sind stark beschädigt, bezw. unleserlich. Es fehlen ferner p. ۱۹۹, 21—۲۰۴, 8; p. ۲۰۹, 2—۲۳۱, 1 sind defekt und lückenhaft; p. ۲۵۴, 17—۲۵۷, 4; p. ۳۰۰—۳۰۹ defekt; p. ۳۱۵, 12—۳۱۸, 6; p. ۳۲۴, 4—۳۳۹, 12; p. ۳۳۹, 9—۳۴۹, 18, ebenso p. ۳۴۹ oben—۳۵۴, 9, ferner ۳۶۰, 13—۳۷۸ teils defekt, teils lückenhaft, dann folgt eine Lücke bis ۳۸۸, 6; das letzte Blatt der Hs., wo die letzten Seiten unseres Textes enthalten sind, ist auch beschädigt.



No. 2.

jedoch anf die übrigen Hss. näher eingehen, wollen wir in Ergänzung unserer Ausführungen in Proleg. l. c. an dieser Stelle noch einige Erläuterungen zu den unserer Edition beigefügten Facsimile geben. Um die Eigentümlichkeiten der Hss. O. und P. zu veranschaulichen, sind besonders charakteristische Seiten aus beiden Hss. für eine photographische Reproduktion gewählt worden. N⁰. 1. ist das erste Blatt der Pariser Handschrift und enthält p. ٣—٤, 3, des arab. Textes. Oben links ist ein eigenhändiger Kaufvermerk des Jacob Roman aus Konstantinopel, der das al-Hidāja Anfang des 17. Jahrhunderts herausgeben wollte (Proleg. p. 2 N. 3, p. 3 N. 1 u. p. 20 N. 1). N⁰. 2 ist Blatt 72 aus O. = p. ٢١٨, 19—٢٢٠, 9. Ueber die am Rande von fremder Hand nachgetragenen Stellen vergl. Proleg. p. 35. Die Notiz zum Belegvers aus Ben Sīra ist von Ed. Pocock, Proleg. p. 3. Besondere Beachtung verdient die Vokalisation der hebräischen Zitate, welche die jemenische Aussprache wiedergibt, über die in Proleg. p. 21 f. eingehender berichtet wurde. N⁰. 3 ist das letzte Blatt von O. mit der Angabe des genauen Datums, an dem die Handschrift O., oder was wahrscheinlicher ist, die Vorlage des O. vollendet wurde, Proleg. p. 18 f.

Die Petersburger Handschriften.

Ausser O. und P. standen uns noch einige Petersburger Fragmente zur Verfügung, auf die bereits in Proleg. in einer Anmerkung hingewiesen wurde (p. 17 N. 1). Es sind dies: Firk II Serie N⁰. 1500 (= F), Firk II N⁰. 1498 (= A), Firk I Serie N⁰. 467—91 (= D), Firk II N⁰. 1499 (= B), endlich ein kleines Fragment Firk II N⁰. 3092 (= C). Diese Handschriften sind sehr unvollständig; es fehlen ganze Abschnitte, und auch sonst viele einzelne Blätter. Mit Ausnahme von Fragment D., das einen fortlaufenden Text bietet, weisen sie überall Lücken auf, und selbst von den erhaltenen Blättern ist ein grosser Teil defekt, wurmstichig, oder durch Wasserflecke unleserlich geworden [1]). Zur bessern Übersicht, sowie zur Kontrolle

---

1) Diese Hss. waren in sehr schlechtem Zustande, als ich sie in Petersburg zu Gesicht bekam, und die Blätter konnten erst nach mühsamer Arbeit in Ordnung gebracht werden. Als sie später gebunden werden mussten, um mir nach Deutschland geschickt zu werden, wurden die Blätter wieder durcheinandergeworfen, sodass nur noch wenige Blätter richtig aufeinanderfolgen.

1.

DIE HANDSCHRIFTEN DES AL-HIDĀJA.

Die Oxforder und die Pariser Handschrift.

Die eigentliche Grundlage unserer Edition bildet die Oxforder Hs. Cod. Bodl. Neub. N⁰. 1225 (= O.). Vor allen anderen erhaltenen Hss. des Bachjaschen Werkes hat sie den Vorzug, dass sie den Originaltext ganz enthält, dass sie die älteste ist, bezw. auf eine der ältesten Hss. zurückgeht, und endlich, dass sie mit der arabischen Hs., die Jehuda ibn Tibbon um 1160 n. Chr., als Vorlage für seine hebr. Uebersetzung benutzte, bis auf einige geringe, vielleicht sogar nur geringfügige Abweichungen vollkommen übereinstimmt [1]). Neben O. ist die Pariser Hs. die vollständigste: Cod. Bibl. Nat. Orig. arabes N⁰. 756 (= P.). Ihre Lücken und Omissionen sind verhältnismässig ziemlich gering. Beide Hss. sind in Prol. p. 17—36 näher beschrieben und nach ihren äusseren und inneren Eigentümlichkeiten charakterisiert worden. Aus diesem Grunde ist hier von einer weiteren Erörterung über O. und P. Abstand genommen worden. Bevor wir

---

1) Über die Tibbonsche Uebersetzung und ihre Bedeutung für unsere Edition vgl. Proleg. 40 f. Die richtige Aussprache des Namens תבון wäre Tibbūn, wie man heute noch in Marokko *den Ofen* nennt. Dass תבון mit diesem Worte zusammenhängt, geht aus der Thatsache hervor, dass ibn Tibbon auch תנורי genannt wurde. Eigentlich bedeutet تبون ein Strohbündel bezw. einen Strohhaufen, und in der Uebertragung auf Ofen liegt eine ähnliche Bedeutungserweiterung vor, wie im deutschen "Scheiterhaufen" = Ort des Feuertodes. Neben تبون sind auch die Formen Tubbūn und Tabbūn im Marokkanischen gebräuchlich. Möglich ist, dass der Name „Tabbūn" ausgesprochen wurde, da die Form Tabbūn für Ofen gerade bei den Juden in Marokko üblich ist. Die Form Ṭābūn طابون im arabischen Bauerndialekt Palästina's geht wohl auf تابون zurück.



בשמך
כתאב אלהדאיה אלי
פראיץ אלקלוב ותנביה
עלי לואזם אלצמאיר
תאליף רבינו בחיי בר יוסף הדיין
كتاب الهداية
الى فرائض القلوب

No. 1.

XX

XIX

EINLEITUNG.

DIE WICHTIGSTEN ABKÜRZUNGEN.

Ihja[1]) = 'Iḥjā' ᶜulūm al-dīn von abū Ḥāmed al-Ġazālī ed. Kairo 1312 a. H. IV Bände.

Ihwan = Rasā'il Iḫwān al-ṣafā' ed. Bombay, 4 Bände.

Ithaf = 'Itḥāf al-sādati-l-muttaqīn, Scholien zu Ġazālīs Iḥjā von Muḥammad Murtaḍā al-Ḥuseinī, 10 Bände ed. Kairo 1311.

Kanz = Kanz al-ᶜummāl fī sunan al-'aqwāl, Heiderabad 8 Bände.

al-Ḥikma = al-Ḥikma fī maḫlūqāt allāhi von Ġazālī, ed. Kairo 1331.

Mīzān = Mīzān al-ᶜamal von Ġazālī ed. Kairo 1328.

Sarani = lawāqiḥ al-'anwār fī ṭabaqāt al-'aḫjār von ᶜAbd al-Wahhāb al-Šaᶜrānī, 2 Teile ed. Kairo 1316.

Qus. oder *Quseiri* = al-Risāla al-Qušeirijja von ᶜAbd al-Karīm b. Hawāzin al-Qušeirī ed. Būlāq 1284.

Qut = Qūt al-qulūb von abū Ṭālib Muḥammad al-Makkī, 2 Bände ed. Kairo 1310.[2])

J = die Leipziger Ausgabe 1846 der Tibbonschen Übersetzung des al-Hidāja (ed. Ad. Jellinek).

S. = die Wiener Ausgabe derselben von 1856 (ed. M. E. Stern).

T. = die Tibbonsche Übersetzung, bezw. = ibn Tibbon.

Proleg. = Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-Hidāja etc. Darmstadt 1904.

Die Oxforder Handschrift: O. = Cod. Bodl. Neub. N⁰. 1225.

Die Pariser Hs. P = Cod. Bibl. Nat. N⁰. 756.

Die Petersburger Hss. A. = Firk. II, N⁰. 1498. B. = Firk. II, N⁰. 1499. C. = Firk. II, N⁰. 3032. D. = Firk. I, N⁰. 467—91. F. = Firk. II, N⁰. 1500.

---

1) Wegen der Häufigkeit der Zitate wurde die übliche Vokalisation bei den Abkürzungen weggelassen.

2) Dass dieses Werk nicht mit al-Hidāja identisch ist, wie von Zunz und Anderen auf Grund einer missverständlichen Angabe auf dem Titelblatt der editio Venedig 1543 vermutet wurde, ist bereits von Steinschneider und Schreiner bemerkt worden.

des Judentums in Berlin zu verdanken, die auf die Empfehlungen der Herren Professoren Geheimrat *H. Cohen* in Marburg und *I. Goldziher* in Budapest den grössten Teil der erforderlichen Druckkosten zu tragen die Güte hatte; ferner der *Zunz-Stiftung in Berlin*, die eine Beisteuer zur Deckung eines Teils der anderen Kosten geleistet hat.

Ganz besonderen Dank schuldet diese Arbeit Herrn Professor *I. Goldziher*. War er es ja, der mir die erste Anregung zur Herausgabe dieses ihm seit seiner Jugend vertrauten Buches gab und es als seinen sehnlichsten Wunsch bezeichnete, dieses schöne Buch, das er so oft in der hebräischen Übersetzung las, endlich einmal im Original lesen zu können. Er erachtete es als ein officium nobile, mich in jeder Beziehung zu unterstützen und bis zuletzt mit seinem weisen Rate zu leiten. So hat Herr Professor Goldziher dieser Arbeit stets gerne seine Zeit gewidmet, und darum soll das Buch, das ihm auch persönlich so wert ist, mit seinem Namen geschmückt sein als Zeichen der Dankbarkeit und Verehrung des Herausgebers.

Aber auch eines anderen Mannes, dem ich in vieler Beziehung so vieles verdanke, will ich hier in Treue gedenken: Wie bei meinen früheren Arbeiten, namentlich bei der Abfassung der Prolegomena, so hat mir auch bei vorliegender Arbeit mein väterlicher Freund, Rabbiner Dr. *D. Selver* in Darmstadt, mit seinen hervorragenden literarischen Erfahrungen und seinem wissenschaftlichen Scharfsinn stets zur Seite gestanden, wofür ihm auch an dieser Stelle gedankt werden soll.

Zum Schluss möchte ich der Hoffnung Ausdruck geben, dass es mir durch meine Arbeit nicht nur gelungen sein möge, einen alten Text dem Staube der Bibliotheken zu entreissen, sondern dem Studium der Bachjaschen Ethik auch neue Bahnen zu ebnen.

Berlin, im Juni 1912. A. S. Yahuda.

Namens weder für die eine noch für die andere Form entscheidend ist. Sehr bemerkenswert ist es, dass Immanuel Aboab in seiner *Nomologia* auch die Form Bahjé hat (vgl. J. p. VI, N. 1.), ferner dass in der immerhin ziemlich alten Handschrift B des al-Hidāja (vgl. weiter unten p. 4 f.) der Name nicht, wie üblich בחיי, sondern בחיה geschrieben ist, was ebenfalls für die Aussprache Bachje spricht. Sollte jedoch die Aussprache Bechajjē richtig sein, so würde es als aramäische Pluralform von חיין im Stat. emphat. mit der Präp. ב also בְּחַיֵּי „unter den Lebenden" aufzufassen sein. Dieser Name würde dann zu jenen gehören, die bei verbreiteter Kindersterblichkeit dem Neugeborenen gegeben, oder einem Kranken bei grosser Lebensgefahr aus ominösen Gründen beigelegt werden[1]).

Bei der Herausgabe des vorliegenden Werkes haben manche in den Besprechungen der Proleg. geäusserten Wünsche und Ratschläge, soweit es anging, Berücksichtigung gefunden. Besondere Sorgfalt ist auf die innere und äussere Gestaltung des Textes verwendet worden, und es sei mir gestattet, hier allen denjenigen öffentlichen Dank auszusprechen, die mir bei der Lösung der in so mancher Hinsicht schwierigen Aufgabe behülflich waren. Vor Allem gilt mein Dank der Bodleiana in Oxford, der Bibliothèque Nationale in Paris, der Kaiserl. Bibliothek in St. Petersburg und der Königl. Bibliothek in Berlin, die mir die Benutzung ihrer handschriftlichen Schätze in wohlwollendster Weise ermöglicht haben. Dass aber die Herausgabe des al-Hidāja überhaupt möglich geworden ist, ist der Munifizenz der von Herrn Prof. Martin *Philippson* gegründeten *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft*

---

1) Solche Namen sind fast überall bei den Juden gebräuchlich. Man braucht nur auf den hebr. Namen *Chajjim* „Leben", die arabischen Namen *Jaḥja* und *Jaʿīš*, „er soll leben", und den spanischen Namen *Vital* oder *Vidal* hinzuweisen, ferner auf ʿAwaḍ, der besonders in Yemen üblich ist und mit den aram. Namen *Taḥlīfa* oder *Taḥlifta*, *Ḥalafta* „der Ausgetauschte" zusammenhängen dürfte. Die Vorstellung hierbei ist, dass der Betreffende vom Tode losgekauft sei, und durch die Namensänderung eines Kranken glaubt man, den Todesengel täuschen zu können. Aehnliche Namen werden auch zum Schutze gegen das böse Auge gegeben, so z. B. Samra, die Schwarze (arabisch), und der jüdisch-deutsche Frauenname „Miesschen" dürfte wohl auch in die Reihe dieser Namen gehören. Vielleicht könnte man diese Art von Namen als Nomina salvativa oder auch Auguritativa bezeichnen.

haben es eben mit einer Literatur zu tun, die schon lange vor Bachja stark angewachsen war und eine ausserordentliche Verbreitung gefunden hatte. Soll es ja schon anfangs des zweiten islamischen Jahrhunderts (8. Jahrhundert n. Chr.), also bereits 300 Jahre vor Bachja allein an sūfischen *Gedichtsammlungen* mehr als 130 Diwāne im *Privatbesitz* des Sūfi Ǧaʿfar al-ḫawwāṣ gegeben haben (vgl. Šaʿrānī I, p. 94, 13).[1]

Was nun das Leben Bachjas betrifft, so ist uns darüber fast nichts bekannt. Er teilt das Los solcher Autoren, deren Werke berühmt geworden, deren Leben und Schicksale aber unbekannt geblieben sind. Alles, was sich auf Grund der wenigen Anhaltspunkte über Bachjas Leben und sein Wirken vermuten liess, ist in Proleg. p. 15 f. zusammengestellt worden. Für die Bestimmung seiner *Lebenszeit* war ich damals in der Lage, durch den Hinweis auf die Abhängigkeit des al-Hidāja von einer Gazālischen Schrift, al-Ḥikma fī maḫlūqāt Allāh, ein sicheres Resultat zu erzielen (Proleg. p. 11 ff. u. p. 16). Wenn ich auch jetzt noch keinen zwingenden Grund sehe, an jenem Resultat etwas zu ändern, so möchte ich doch diese Frage offen lassen, bis weitere Nachforschungen ergeben haben werden, ob die betreffenden Stellen in al-Hidāja in einer von *al-Gazālī selbst, oder einer älteren, beiden gemeinsamen Quelle herrührenden Fassung vorliegen*, (vgl. weiter unten p. 63 f. über Bachjas al-Hidāja und Gazālīs al-Ḥikma).

Und nun noch ein Wort über die Aussprache des *Namens* unseres Autors. In Proleg. p. 1, Note 1 ist über die in verschiedenen Ländern abweichende Aussprache dieses Namens einiges gesagt worden. Ich habe es für richtig erachtet, die in wissenschaftlichen Kreisen einmal üblich gewordene, allerdings kaum richtige Aussprache *Bachja* auch bei der Gesamtausgabe beizubehalten, zumal da die Tradition über die Aussprache dieses

---

1) Ich glaube im Interesse vieler Lezer zu handeln, wenn ich die Belege für Bachjas Quellen möglichst aus bekannteren und leicht erhältlichen, wenn auch sekundären Werken, wie 'Iḥjā al-ʿUlūm des Ġazālī, Qūt al qulūb des al-Makkī und anderen, anführe, anstatt ältere, zum Teil nur handschriftlich vorliegende Schriften, wie Kitāb al-Zuhd des ibn Mubārak, die Abhandlungen des al-Muḥāsibī, al-Hilja des Abū Nuʿajm u. a. m. zu nennen.

Abschluss der vorliegenden Untersuchung möglich war — zu ermitteln. Die Feststellung dieser Namen sowie das Suchen nach Bachjas Quellen überhaupt gestaltete sich etwas schwierig, weil das Vergleichsmaterial ausserordentlich umfangreich ist, und nicht alle in Betracht kommenden ṣūfischen und asketischen Schriften im Druck vorliegen bezw. in den mir zugänglichen Bibliotheken vorhanden sind. Unter solchen Umständen musste ich vielfach auf Handschriften zurückgreifen, — ein mühseliges und zeitraubendes Studium, weil nicht alle Hss. gut erhalten und leicht leserlich sind. Ein sehr erschwerendes Moment bei derartigen Untersuchungen ist die schon früh im Islam beliebte, in der asketischen und ṣūfischen Literatur über Gebühr betriebene kompilatorische Tätigkeit, worin unbedeutende Skribenten und namhafte Autoren miteinander wetteiferten. Gar manche voluminöse Folianten gehen auf dieselben Quellen zurück und weichen nur darin voneinander ab, dass ihre Verfasser die betreffenden Werke in anderer Reihenfolge ausgeschrieben und in verschiedenem Masse in Kontribution genommen haben. So hat die Lektüre mancher Bände keineswegs die erhoffte Ausbeute gewährt. Ja selbst ältere Original- und Sammelwerke konnten nur geringen Nutzen bringen, weil dieselben Gedanken in schier unzähligen Variationen wiederholt werden und dieselben Zitate zu verschiedenen Malen wiederkehren. Dazu kommt noch, dass die Quellen Bachjas bei dem grossen Umfang der von ihm benutzten Literatur sich nur in seltenen Fällen a priori vermuten lassen. So habe ich, um bloss ein Beispiel anzuführen, das 700 Seiten umfassende Nahǧ al-balāġa (Ms. Ahlw. N°. 8664) in dem ausschliesslich dem vierten Kalifen ^{c}Alī zugeschriebene Aussprüche, Briefe, Predigten und Ermahnungen enthalten sind, durchgelesen, weil ich in der von Bachja gegebenen Beschreibung eines Enthaltsamen (p. ٣٦٣, 4 ff.) nach Stil und Auffassung ein Stück aus der Pseudo-^{c}Alī-Literatur vermutete; aber nicht in jenem umfangreichen Buche fand ich das Gesuchte, sondern ganz *zufällig* in einer anderen kleinen Handschrift, an einer Stelle, wo es am allerwenigsten hätte vermutet werden können (vgl. weiter unten p. 92: Der Kalif ^{c}Alī etc.). Dasselbe gilt von den meisten Quellen des al-Hidāja. Wir

arbeit gedacht; sie ist viel kürzer ausgefallen, als es der Gegenstand verdient hätte. Eine erschöpfende, alle aus dem gesammelten Vergleichsmaterial gewonnenen und noch zu gewinnenden Ergebnisse umfassende Darstellung der Quellen Bachjas muss einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben, in der auf die zahlreichen und vielseitigen Beziehungen der Bachjaschen Ethik zur islamischen Literatur im Rahmen einer allgemeinen Untersuchung über die Quellen der jüdisch-arabischen Religionsphilosophie und Ethik näher eingegangen werden soll. Bachja war nicht der Einzige, der keinen Anstand nahm, islamische Quellen für sein Werk zu benutzen, wenn ihm dies zweckmässig und förderlich erschien; dieselben Quellen, aus denen er schöpfte, sind auch von anderen jüdisch-arabischen Philosophen und Ethikern, von Sa^cadja bis auf Josef ben ^cAqnīn und über ihn hinaus in reichem Masse benutzt worden. Manche von Bachja angeführte Sätze, manche der von ihm vertretenen, dem Islam entlehnten bezw. verwandten Ansichten waren Gemeingut der jüdisch-arabischen Religionswissenschaft geworden und gehören daher nicht speziell zur Bachja-Forschung. Der Einfluss des Islams auf die Autoren der jüdisch-arabischen Epoche, ganz besonders aber auf Bachja und ibn Gabīrōl war viel eingreifender, als die bisherigen Untersuchungen erkennen liessen und als aus vorliegender Skizze ersichtlich sein dürfte. Wir mussten uns jedoch damit begnügen, über *die Art von Literatur* zu orientieren, die Bachja gemeinhin benutzt hat und das *Milieu* zu kennzeichnen, aus dem er ideelle Anregungen empfangen hat. Aber auch hierbei konnte es uns nicht darauf ankommen, den Ideen und Anschauungen Bachjas in ihren Beziehungen zur islamischen Literatur in allen nachweislichen Fällen nachzugehen, allen seinen Quellen im einzelnen nachzuspüren und sein Verhältnis auch zu einzelnen muhammedanischen Autoren ausführlich darzulegen.

Ganz besonderen Wert legte ich darauf, die Namen der „Frommen", der „Weisen" und der „Fürsten" anderer Konfessionen, von denen Bachja Aussprüche anführt, bezw. illustrierende Anekdoten erzählt, ohne ihre Namen zu nennen, — soweit dies mir bis zum

٤٩ pp. Die Ergebnisse, zu denen ich dort in den Hauptpunkten sowie in vielen Einzelfragen gelangt bin, in der Einleitung zur vorliegenden Ausgabe des Gesamttextes zu wiederholen, lag kein Grund vor; vielmehr wurde auf sie gegebenen Ortes stets verwiesen. Dagegen wurde der Inhalt jener Schrift hier ergänzt: in 1. durch genaueres Eingehen auf die Petersburger Fragmente, auf die in Proleg. p. 17, Note 1 u. p. 37, Note 1, nur hingewiesen werden konnte. Es wurden hierbei besonders die Eigentümlichkeiten berücksichtigt, die sowohl für die Beurteilung und Behandlung des Variantenmaterials für die vorliegende Edition als auch für die Kunde der jüdisch-arabischen Hss. im allgemeinen von Bedeutung sind. Im Anschluss daran wurden die grösseren Divergenzen in den ersten „Pforten" des al-Hidāja, die von zwei verschiedenen, in den Handschriften O. und P. vorliegenden Rezensionen herrühren (Proleg. 36 f.), besprochen und ferner die Gründe angegeben für die Umsetzung des von Bachja in hebräischen Lettern geschriebenen Textes in die übliche arabische Schrift. 2. enthält entsprechend einem von verschiedenen Seiten geäusserten Wunsche Berichtigungen und Ergänzungen zu der von Jehuda ibn Tibbon um 1160 n. Chr. verfassten hebräischen Uebersetzung des al-Hidāja. Die hier gebotenen, wenn auch nicht tief eingreifenden Korrekturen sind zweckmässig und wünschenswert, so lange es keine neue aus dem arabischen Original geflossene hebräische Uebersetzung gibt; sie werden aber für die *Tibbonsche* Uebersetzung auch dann ihren Wert nicht verlieren, wenn eine neue hebräische Uebersetzung versucht werden sollte, da eine solche gewiss wesentlich anders als die Tibbonsche ausfallen dürfte [1]). In 3. gebe ich eine Untersuchung über die islamischen Quellen des Bachjaschen Werkes.

Die in 3. niedergelegte Studie ist mehr als Skizze und Vor-

---

1) Eine neue hebr. Uebersetzung wurde von mir in Aussicht genommen, ich bin jedoch nicht sicher, wann ich dazu kommen werde. Wie ich mir eine neue Uebersetzung denke, zeigen die Ergänzungen, besonders die zwei Stücke zu J. 403, 10 ff. und J. 410, 3 ff.

VORREDE.

Mit der vorliegenden Edition des arabischen Originals des *al-hidāja 'ilā farā'iḍ al-qulūb* von Bachja ibn Jōsēf ibn Paqūda aus Andalusien gelangt ein Unternehmen zur Ausführung, das bereits im 17. Jahrhundert von namhaften Fachgelehrten geplant wurde (vgl. Proleg. p. 2 f.); ein lang gehegtes Desideratum findet nunmehr seine Erfüllung. Neben den Schriften Saᶜadja's, Ibn Gabīrol's, Jehuda Hallevi's und Maimūni's ist das al-Hidāja das ethische Standardwork der Glanzepoche der jüdisch-arabischen Kultur des Mittelalters, das, wenn auch nicht im Original, unter den Juden aller Länder die weiteste Verbreitung und die meisten Leser gefunden hat. Noch heute ist sein Wert kein blos historischer und sollte es nicht sein: seine ehemalige Verbreitung könnte auch in unserer Zeit nach mancher Richtung hin anregend, belehrend und aufklärend wirken.

Die Veröffentlichung des Originaltextes ist nicht nur an und für sich von Bedeutung, insofern durch sie eine sichere Grundlage für das Studium und Verständnis dieses bedeutsamen Werkes geschaffen wird, sondern sie ist es auch darum, weil erst das Original die Erforschung der islamischen Quellen Bachjas ermöglicht und dadurch einen Einblick gewährt in die vielfachen und engen Beziehungen der Juden jener Epoche zur muhammedanischen Geisteswelt.

Ueber Bachja und sein Werk sowie über die wichtigsten Punkte, über welche der Herausgeber eines alten Textes Rechenschaft zu geben hat, handelt meine in Darmstadt 1904 erschienene Schrift: Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-Hidājā 'ilā farā'iḍ al-qulūb etc. VIII, 43 +

INHALTSÜBERSICHT.

EINLEITUNG.

1. DIE HANDSCHRIFTEN DES AL-HIDĀJA.

2. BERICHTIGUNGEN UND ERGÄNZUNGEN ZUR HEBRÄISCHEN ÜBERSETZUNG DES JEHUDA IBN TIBBON.

3. DIE ISLAMISCHEN QUELLEN DES AL-HIDĀJA.

HERRN PROFESSOR I. GOLDZIHER

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

BUCHDRUCKEREI vormals E. J. BRILL, LEIDEN.

AL-HIDĀJA 'ILĀ FARĀ'IḌ AL-QULŪB

DES

BACHJA IBN JŌSĒF IBN PAQŪDA

AUS ANDALUSIEN

Im arabischen Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. A. S. YAHUDA.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS
E. J. BRILL. — LEIDEN.
1912.

AL-HIDĀJA 'ILĀ FARĀ'IḌ AL-QULŪB